Lettres
de
L'ÉCOLE FREUDIENNE

13

Décembre 1974

Bulletin intérieur de l'École Freudienne de Paris

à Chantre

CONGRES DE MONTPELLIER du 1er au 4 NOVEMBRE 1973

GROUPE DES PSYCHOSES

SOMMAIRE

Présentation générale

par Irène ROUBLEF, Jean-Pierre BAUER, Eric LAURENT, Juan David NASIO

–

Séance du vendredi matin : PSYCHOSE ET VERNEINUNG

Jean-Pierre BAUER : "Le plaisir de nier"

Erik PORGE : "Historique de l'entité de psychose maniaco-dépressive"

Eric LAURENT : "Notes sur la question du surmoi et l'objet de la mélancolie"

Guy LE GAUFEY : "La douleur mélancolique, la mort impossible et le réel"

Bernard THIS : " Le délire Schreberien ou du Racisme à l'Oeuvre "

Juan David NASIO et Gérôme TAILLANDIER : "Le sujet et l'acte sexuel : une affaire de réel".

Discussion.

0

0 0

LETTRES
de
L'ECOLE FREUDIENNE DE PARIS

N° 13 - Novembre 1974

CONGRES de MONTPELLIER

SOMMAIRE

Présentation générale

par Irène ROUBLEF, Jean-Pierre BAUER, Eric LAURENT, Juan David NASIO

—

Séance du vendredi matin : PSYCHOSE ET VERNEINUNG

Jean-Pierre BAUER : "Le plaisir de nier" 7

Eric PORGE : "Historique de l'entité de psychose maniaco-dépressive" 21

Eric LAURENT : "Notes sur la question du surmoi et l'objet de la mélancolie 30

Guy LE GAUFEY : "La douleur mélancolique, la mort impossible et le réel" 38

Bernard THIS : "Le délire Schreberien ou du Racisme à l'Oeuvre" 50

Juan David NASIO et Gérôme TAILLANDIER : "Le sujet et l'acte sexuel : une affaire de réel 62

Discussion 77

0

0 0

Séance du vendredi après-midi : LE DELIRE A L'OEUVRE

Introduction de I. ROUBLEF 96

Christiane BARDET : "Le double du double chez Edgard POE" 98

Claude THIS : "Essai théorique sur l'autre imaginaire. A propos du "double" de DOSTOIEVSKI" 105

Jean SEGALEN : "Le délire à l'oeuvre" 122

Discussion. 182

0

0 0

Séance du samedi matin : CLINIQUE

Anny CORDIE : "Le corps dans la psychose de l'enfant" 188

Bernard DEFER : "A propos du traitement par le psychodrame analytique de schizophrène hospitalisés : une tentative de repérages". 201

Discussion. 210

0

0 0

PRESENTATION GENERALE

Mme ROUBLEF.- Quatre cartels fonctionnent sur la psychose pour ce Congrès. Je vais vous exposer celui dont je fais partie, que nous avons intitulé "Le délire à l'oeuvre" et qui est simplement une façon de poser la question de la forclusion en la proposant pour une discussion.

La Verwerfung est citée pour la première fois par Freud dans l'homme aux loups à propos de l'hallucination du doigt coupé; s'appuyant aussi sur ce que Freud nous apprend de la Bejahung, Lacan trouve l'utilisation de ces termes freudiens pour articuler que ce qui n'a pas été symbolisé revient dans le réel.

La forclusion, ce signifiant manquant dans la trame signifiante, ce quelque chose de non symbolisé réapparaissant dans le réel toucherait le nom de Père, signifiant promulguant la loi. C'est cela qui se passe dans la psychose : le malade doit remplacer ce signifiant essentiel et c'est ... la débandade.

Nous posons les questions suivantes :

- Comment passer de la Verwerfung à la Forclusion ?
- La forclusion est d'abord ce qui est irrémédiable parce que trop tard; et c'est de l'ordre de la temporalité. Peut-on alors intervenir psychanalytiquement ?
- Le non symbolisé revenant dans le réel sous forme d'hallucination visuelle ou auditive fonde-t-il le même diagnostic ? Le non symbolisé est-ce du côté de l'oeil ou de l'oreille ?
- Le dossier est-il refermé dans le procès de non conciliation entre névrose et psychose lorsque c'est du côté du flash de l'hallucination visuelle que le rejeté, censé revenir dans le réel, se présentifie pour un advenir imaginaire de la castration symbolique, hors tout réel ?

Autre question : l'enfant naît dans un monde de langage, de signifiants déjà installés. La première symbolisation se fait au niveau du Fort-Da, présence et absence de la mère. Cette première symbolisation peut-elle ne pas se faire; et, dans ce cas-là, qu'est-ce qui a fait défaut ? Est-ce la Bejahung et peut-on dire à ce stade premier qu'il y a Verwerfung ou ne faut-il réserver ce terme de Verwerfung (forclusion) que pour l'absence du nom du Père dans la chaîne signifiante ?

Ce défaut de première symbolisation, s'il peut exister, serait-ce ce qui caractérise la schizophrénie ?

Les névrosés peuvent-ils, par régression, effacer cette Bejahung ? Chacun de nous n'a-t-il pas en lui de la psychose ?

Si oui, on comprendrait alors pourquoi Dostoïewski, Poë et bien d'autres décrivent des délires aussi parfaits que ceux de nos malades délirants et aussi pourquoi nous comprenons et incluons cette compréhension dans un système nosologique, délirant peut-être.

Freud dit qu'il faut connaître des éléments biographiques de l'auteur pour analyser l'oeuvre.

En étudiant la lignée schréberienne nous sommes arrivés à la question du racisme, à l'identique au moi et à l'autre, au différent, pour aboutir à la seule différence existante, celle des sexes.

Pour ouvrir la discussion : quelle différence y a-t-il entre un auteur qui décrit un délire, un malade qui décrit son délire, et nous qui essayons de comprendre ?

0

0 0

M. BAUER.- Je voudrais simplement annoncer les différentes interventions qui seront faites à partir d'un groupe de travail qui a seulement une année d'âge et qui travaille actuellement à partir de deux sources différentes : 1°) la psychose; 2°) la pulsion de mort.

Ces deux sources impliquent déjà la difficulté d'une conjonction entre ces deux perspectives. Or, il se trouve qu'il existe un texte ou une évocation de Freud où la psychose est mise précisément en rapport avec la pulsion de mort. Il s'agit d'un passage de l'article sur la Verneinung où le plaisir de nier est évoqué comme caractéristique de la psychose de sorte qu'une des premières questions que nous nous sommes posées, c'est celle du sens de ce plaisir de nier et sur le paradoxe de ce plaisir évoquant Eros associé à la négation.

Une deuxième question est celle que Freud se posait dans le texte "Au-delà du principe de plaisir". Inutile de vous dire que nous sommes loin d'y répondre. Mais nous avons entrepris de sérier un certain nombre de questions ou de visées que Freud avait en vue dans ce texte de l'Au-delà . Parmi celles-ci, il en est une fondamentale,

celle de l'origine, et à propos de l'origine, celle de l'ambigüité de l'origine.

Enfin, une troisième série de questions (et je rappelle qu'il s'agit de questions) est celle du signifiant mort. En effet, vous savez tous que la pulsion de mort est loin d'opérer là où il est question de mort. Or, nous sommes tombés sur un certain nombre de textes maçonniques du début du 19e siècle concernant la mort qui éclairent ce problème. Malheureusement, comme cette question est à cheval sur un groupe des psychoses et un groupe qui n'a pas été prévu dans ce congrès, à savoir un groupe sur la pulsion de mort, elle sera abordée par l'un des participants de notre cartel dans le groupe de travail intitulé "le sacré et la psychanalyse".

M. NASIO.- Le titre de notre texte, celui que nous avons fait avec Gérôme Taillandier, est "Le sujet et l'acte sexuel; une affaire de réel".

Nous sommes partis de la forclusion pour aboutir à deux points. Le premier est celui de la constitution du réel en tant que lieu. Le deuxième est celui d'établir les rapports entre discours, rapports que nous avons appelés implication productive, où vient se situer un réel particulier.

Donc premier point : la constitution du réel.

Nous croyons que le premier est le procès du sujet ; c'est comme cela que nous avons appelé la constitution du réel. Et la deuxième partie, celle qui concerne les rapports entre discours, nous considérons qu'il s'agit de l'inexistence du rapport sexuel.

Voilà les deux parties du texte et, d'une certaine façon, notre démarche. Je me permets d'avancer maintenant comme préalable à l'exposé qu'au lieu de partir de l'agencement symbolique et d'aboutir à son échec, nous sommes revenus au mécanisme de la psychose pour en fonder ce que nous avons appelé l'implication productive des discours. Autrement dit, nous sommes sortis, nous avons abandonné la forclusion comme mécanisme spécifique de la psychose, nous l'avons rapporté à un autre registre plus général de rapports entre discours, de forclusion destitutive à forclusion fondatrice de l'ordonnance discursive. Même si vous vous rappelez la formule que la forclusion, c'est le refus de la castration dans la psychose, nous voulons faire le passage à : penser ce même refus en corrélat de la mise en acte de castration.

Eric LAURENT.- Nous avons fait un groupe sur la psychose maniaco-dépressive; partant du fait que dans le champ analytique, depuis quelque temps, il semblait régner un certain silence sur cette question, contrastant avec l'enthousiasme qui saisissait les analystes au moment où Mélanie Klein construisait ses théories.

Nous nous sommes demandés quelle était, à partir de l'apport de Lacan, la nouvelle situation de la notion psychiatrique de psychose maniaco-dépressive dans le champ psychanalytique.

Erik Porge a d'abord essayé de situer la difficulté de constitution de l'entité de psychose maniaco-dépressive dans l'histoire même de la psychiatrie. A partir du séminaire de Lacan de 1960 sur l'"Ethique de la psychanalyse" et de celui de 1961 sur "Le transfert", je m'essaierai à commenter cette phrase qui est à la fin du séminaire sur le transfert où Lacan parle dans la mélancolie d'un "suicide de l'objet". Là s'introduit la question de la forclusion à partir de ceci que le surmoi est à comprendre comme "cette béance qui s'ouvre dans l'imaginaire à partir de tout rejet (Verwerfung) des commandements de la parole."

Enfin, Guy Le Gaufey reprendra la question de la forclusion dans ce type de psychose à partir de ce qui se dégage dans la clinique comme évidence de la mort impossible pour le mélancolique à l'acmé de sa position.

Séance du Vendredi matin : PSYCHOSE et VERNEINUNG

Jean-Pierre BAUER

Le plaisir de nier

L'article de 1925, "Die Verneinung", est l'un des rares textes de FREUD où est évoquée une articulation précise entre la psychose et la pulsion de mort. Dans cet article en effet, le négativisme psychotique, défini comme plaisir de nier (Verneinungslust) est présenté comme un effet de la désintrication des pulsions, et de la suppression des composantes d'Eros, c'est-à-dire comme une manifestation pure de la pulsion de mort. Par cette brève remarque sur le négativisme, FREUD introduit la question de la fonction de la négation dans la psychose et plus en général la question des liens entre la psychose et la pulsion de mort; question à partir desquelles il est permis d'envisager, ne serait-ce que comme hypothèse de travail, certains aspects cliniques de la psychose, comme manifestations de la pulsion de mort. Avant tout questionnement clinique de la pulsion de mort, il faut cependant rappeler que celle-ci "opère dans le silence" et qu'elle ne peut donc être saisie directement, mais seulement comme limite et comme au-delà d'Eros, de sorte qu'il semble difficile d'examiner ce que pourraient être les effets cliniques d'une désintrication "totale" des pulsions. Mais sans doute la psychose constitue-t-elle le champ clinique privilégié où se "réalisent" les limites de la dynamique pulsionnelle. De plus le plaisir de nier soulève la question du plaisir dépendant de la pulsion de mort, à moins de considérer le négativisme comme un aspect clinique de la phase de reconstruction et de réinvestissement dans la psychose. Enfin, si l'on considère la pulsion comme mouvement de retour vers un état antérieur, et vu le rôle fondateur de la négation dans la constitution du moi-plaisir et du moi-réalité, on peut s'interroger sur les structures originelles qui se dévoilent dans le négativisme.

D'entrée de jeu, et bien que ce soit par là que FREUD conclue son article, il importe de rappeler que "dans l'analyse on ne trouve pas de "non" provenant de l'inconscient"; car si le "non" est de l'ordre du langage, les modalités cliniques de la négation sont à considérer, en particulier dans la psychose, comme des manifestations des avatars de la symbolisation.

En reprenant l'article de 1925, le négativisme sera questionné à partir des quatre points suivants :

1) La négation et la Résistance;
2) La négation et le jugement;
3) La négation et les pulsions primaires;
4) Le sujet du plaisir de nier.

1) La négation et la Résistance

FREUD introduit son exposé par l'évocation d'exemples cliniques de résistance dans la cure, qui traduisent un certain type de refoulement où la dénégation permet l'accès au conscient du contenu du refoulement, sans que celui-ci soit pour autant levé, puisque l'affect demeure refoulé; la séparation du contenu de la représentation et de l'affect est ainsi rappelée, mais cette séparation doit être précisée. En effet le contenu de la représentation est de l'ordre de la connaissance (Kenntnis), de la saisie intellectuelle, du savoir, alors que l'affect peut être considéré comme ce qui "affecte" le sujet, le concerne le plus originellement et même le constitue le plus radicalement. Dans ce mode de refoulement, il y a donc séparation du sujet (énonciation) et de son énoncé. De plus l'adhésion intellectuelle totale (la négation de la négation) ne lève pas le refoulement. La séparation du contenu et de l'affect se précise donc encore comme séparation entre la logique du discours, en tant que système symbolique de médiation et la logique de la signifiance, c'est-à-dire la logique de l'insistance du signifiant à partir de la "Bejahung". Il s'agit donc aussi de la séparation de la médiation en tant que telle et du fantasme.

De plus dans les exemples évoqués par FREUD, le sujet attribue son discours à l'autre, qu'il s'agisse d'un petit autre plus ou moins persécuteur ou d'un grand Autre du savoir analytique. (Abweisung durch Projektion).

La projection est un aspect fondamental de ce mécanisme de refoulement, puisqu'elle signifie la place de l'Autre dans le discours, au delà de la résistance. Quoique l'Autre paraisse en quelque sorte dénié, sa fonction originelle dans la parole est ainsi signifiée d'une manière caricaturale. Le sujet peut approcher au plus près de son désir inconscient, à condition de ne point s'y reconnaître, et d'y reconnaître un autre.

Ce type de refoulement oppose donc d'une manière extrême la plus grande proximité du refoulé par son contenu qui a surgi à

la limite "tel quel", et son plus grand éloignement, puisque le sujet est séparé de son discours qui est attribué à l'autre. Il faut insister sur cette proximité du discours refoulé, que FREUD évoque d'une manière concrète dans l'exemple du patient à qui il est demandé de dire sa pensée la plus éloignée; car il s'agit de la proximité permanente du discours que le moi ne peut aucunement reconnaître, et dont le sujet ne peut donc "rien faire" en dehors de la cure, malgré qu'il soit en quelque sorte "à portée de la main".

L'ambiguïté de la résistance qui se dévoile ici est l'ambiguïté même de la résistance imaginaire, en tant qu'elle exclut le retour du refoulé sous une forme symbolique. La résistance par la dénégation dépend donc d'un type de refoulement qui se situe entre le retour symbolique du refoulé et son retour dans le réel.

Cependant nier, c'est "désirer refouler"; et si l'on considère que le contenu à refouler est de l'ordre de la Bejahung, c'est-à-dire proche d'un accomplissement de désir (au sens du rêve), ce que le sujet désire refouler c'est la Bejahung, qui est ici trop proche, et qui menace la parole du sujet, en tant qu'elle constitue la limite de la symbolisation. De plus cette symbolisation primordiale est la trace originelle de l'Autre, la tension résiduelle et imperdable de l'inscription de l'Autre, le "corps étranger", métaphore du noyau pathogène. La Résistance manifeste donc la Défense contre un "retour", un envahissement qui menacent le sujet; elle maintient une distance, un détour, une différance. De ce point de vue le détour minimal par la négation apparaît nécessaire à la constitution du sujet : c'est le cas dans la psychose, en particulier dans le négativisme, où le sujet ne peut se soutenir comme sujet de la parole, sujet du désir, que par un processus de négation répétée.

Quant au sujet de la négation, c'est le sujet de la méconnaissance, c'est-à-dire le moi qui a son origine dans le moi-plaisir primitif, constitué à partir du bon et du mauvais. Ce partage "paranoïaque" se retrouve dans l'opposition entretenue par la négation entre un sujet "vide", "purifié", qui méconnaît ce qu'il doit à l'Autre, un sujet aussi proche que possible de l'absence de tension interne, et le discours de l'accomplissement du désir, discours parfaitement connu, donc savoir mort, par l'effet de son attribution à l'Autre. De ce partage dépend aussi l'organisation spatiale de la subjectivité, spatialisation ainsi marquée originellement d'étrangeté et d'hétérogénéité par rapport au moi.

La résistance qui se manifeste par la dénégation répond donc à la menace du retour et du dévoilement de ce dont le moi est à la fois la doublure et le masque. L'excès de dénégation qui se

signifie dans le négativisme est ainsi corrélatif du retour du refoulé tel quel, en tant que "Bejahung". La résistance a donc une double fonction : résistance contre l'effondrement du sujet par envahissement de l'autre, résistance contre le manque de l'Autre. Dans les deux das le détour par le moi est nécessaire à l'avénement du sujet, mais au prix et au risque d'une méconnaissance de ce qui fonde le sujet comme sujet désirant. Et c'est pourquoi, plus le contenu du désir inconscient est reconnu tel quel, plus l'énonciation demeure refoulée, et en conséquence, plus le discours révèle son altérité, jusqu'à sa matérialité; pour finir plus le sujet est parlé. L'aporie du moi, c'est que plus il nie, plus il exclut le sujet pour faire surgir l'autre. La négation comme modalité extrême de résistance, pour défendre le moi, nie le sujet du désir, c'est-à-dire paradoxalement rend l'Autre toujours plus envahissant. D'où le cercle vicieux d'une négation qui s'entretient elle-même.

Mais s'il y a "plaisir de nier", cela veut dire qu'il y a investissement de la résistance elle-même, ou plus précisément investissement du procès du refoulement; il y a donc investissement de ce qui doit nier le plaisir, ce qui détermine encore la négation à se nier elle-même. Dans la psychose cependant, le discours tend à se constituer comme objet de satisfaction, à partir d'un défaut de symbolisation, ce qui implique que le manque symbolique soit pris comme destruction réelle du discours. De plus la résistance contre l'effondrement du sujet par envahissement de la "chose" s'appuie sur une médiation défaillante en quelque sorte infiltrée de la chose. C'est en ce sens que le discours lui-même est investi comme "chose". Cela aboutit à deux modalités délirantes de la symbolisation : d'un côté l'organisation paranoïaque du partage spatial de la subjectivité, de l'autre la destruction du discours.

Si donc la pulsion de mort s'affirme dans le plaisir de nier, c'est d'une part en tant que le sujet se constitue comme n'étant rien de tout ce qui se dit, jusqu'à la destruction du discours qui fonde son désir, c'est d'autre part en tant que le sujet s'identifie comme élément fixé, déterminé d'une spatialisation paranoïaque.

En définitive, c'est cette présence "traumatique" de l'Autre au lieu de la Bejahung qui détermine l'enracinement de la résistance dans le "masochisme primaire" et dans la "réaction thérapeutique négative".

2) La Négation et le jugement

Le paradoxe du jugement, c'est de constituer l'activité de la pensée au service du principe de plaisir, tout en nécessitant l'indépendance de la pensée du principe de plaisir. Ce paradoxe s'éclaire de ce fait que le jugement s'élabore à partir de ce qui originellement est exclu du principe de plaisir.

L'indépendance de la pensée du principe de plaisir : C'est le symbole de la négation, le "non", qui permet l'indépendance de la pensée du principe de plaisir; la médiation ne peut donc fonctionner en tant que telle, qu'à l'intérieur du "cercle" de la négation, c'est là que son fonctionnement en quelque sorte autonome est possible, autour de sa loi interne. S'il n'y avait le symbole de la négation, le refoulement aurait pour conséquence que la pensée demeurerait trouée, morcellée, divisée d'une manière parfaitement discontinue, entre des parties refoulées et des parties désexualisées, mortes. On peut remarquer qu'à l'intérieur de ce "cercle" les représentations sont équivalentes, car dépourvues d'affect, ne concernant pas le sujet; elles ne peuvent donc donner lieu à des effets de signifiance. Cela veut dire que l'automatisme de répétition, l'insistance du signifiant n'y peuvent opérer. Il s'agit d'une pensée dont le sujet est exclu, qui s'élabore "hors" du sujet, mais qui peut se constituer globalement comme "objet", comme "autre, pour le sujet. La désexualisation et en général la désintrication des pulsions sont donc rendues possibles par le symbole de la négation.

On peut imaginer une situation, et c'est le cas dans la psychose, où la pensée est soit entièrement soumise au principe de plaisir, soit totalement indépendante de ce principe. Dans la première éventualité la pensée tend à s'identifier à la symbolisation primordiale, dans la seconde éventualité la pensée est totalement désexualisée, les représentations y sont donc équivalentes et parfaitement substituables les unes aux autres. Cela tend à faire de tout le système du langage, soit un système voué à une différenciation tellement indifférente qu'il tend à l'indifférenciation, soit un système qui se simplifie jusqu'à l'unité d'un seul mot. Dans tous les cas, la désexualisation totale du langage a pour conséquence qu'il ne "dit" rien au sujet et qu'il se constitue comme champ exclu du principe de plaisir, comme altérité traumatique.

Le négativisme peut donc avoir deux sens opposés du point de vue de la désexualisation de la médiation symbolique. Il peut signifier l'exclusion d'une pensée totalement désexualisée jusqu'à l'état d'objet "traumatique", étranger au plaisir, comme il peut signifier,

en tant que "plaisir" de nier, la tentative de resexualiser le procès de la négation, donc le procès de la désexualisation. Dans ce dernier cas la négation ne peut que s'entretenir elle-même.

Il est permis de rapprocher le pur fonctionnement de la négation de l'activité de la pulsion de mort, si l'on considère la fonction de la négation dans la parole. Remarquons d'abord que la négation ne s'oppose pas symétriquement à la Bejahung, puisqu'elle présuppose celle-ci, mais en tant qu'ayant son origine dans l'expulsion et la pulsion de destruction, elle représente le travail de la mort dans la "Bejahung", le travail de la mort dans la parole, le travail de la mort inhérent à la parole.

"L'affectif dans ce texte de FREUD est conçu comme ce qui d'une symbolisation primordiale conserve ses effets jusque dans la structuration discursive. Cette structuration, dite encore intellectuelle, étant faite pour traduire sous forme de méconnaissance ce que cette première symbolisation doit à la mort." (Jacques Lacan).

De plus si la négation permet l'activité de la pensée, comme indépendante du principe de plaisir, elle permet le fonctionnement de la "Bejahung" comme symbolique. Mais de ce point de vue elle constitue la parole comme pression de désexualisation, et le sexe comme ce qui pour être parlé doit d'abord être dénié. La pensée comme nécessitant la "neutralisation" du principe de plaisir, donc d'Eros, s'apparente à la mort. Livrée à elle-même dans le cercle de sa neutralité, qui est son essence profonde de médiation, elle ne peut que se détruire elle-même, rencontrer son impossibilité. Pour fonctionner la pensée doit être désexualisée, mais ce faisant elle dévoile une fonction mortifère.

A l'opposé la "Bejahung" est le travail d'Eros, la "liaison" d'Eros ce qu'il y a de plus indestructible dans la parole du sujet, ce qui rend possible la parole d'un sujet par opposition au système du langage, elle est donc la résistance à la pulsion de mort, le désir en tant qu'articulé à une première symbolisation; elle s'oppose donc à l'errance infinie, à la différenciation indéfinie de la pensée désexualisée.

On peut donc dire que dans la psychose, si nous admettons l'hypothèse de la désintrication des pulsions, la parole oscille entre l'automatisme de répétition, comme "Bejahung" réalisée et l'errance sans objet du discours. Dans les deux cas cependant la parole est d'autant plus indestructible, qu'elle est attribuée à l'autre, "qu'elle vient du dehors" et qu'elle se constitue ainsi comme une "chose" envahissante, menaçant le sujet de destruction. Car elle est alors au plus près du réel "toujours là".

L'origine du jugement :

La fonction du jugement s'élabore en deux étapes :

1) le jugement d'attribution, qui vise à la constitution du "Lust-Ich"

2) le jugement d'existence qui est corrélatif de la constitution du "Real-Ich".

1) Le jugement d'attribution départage le bon du mauvais, l'utile du nuisible selon le principe de plaisir. Le moi-plaisir a comme première qualification d'être le "bon-dedans", s'opposant ainsi au "mauvais dehors" (ce qui est refusé par le moi, étranger au moi).

A partir d'un état indifférencié, où "le mauvais, l'étranger au moi lui est d'abord identique", le moi-plaisir se constitue comme organisation des voies du plaisir. Le "dedans" est donc la possibilité du plaisir, le "bon", cependant que le dehors est originellement l'impossibilité radicale au plaisir, le "mauvais", qui n'est d'abord d'aucune façon la "réalité"..., mais plutôt le "réel" au sens lacanien, ce qui est exclu de la symbolisation primordiale. La négation peut donc être considérée comme la trace de l'hétérogénéité originelle entre le moi et le réel.

2) Cependant un tel "Lust-Ich" ne peut que se heurter à une trop grande limitation de ses possibilités de plaisir, d'où la constitution du "Real-Ich", en tant que moi chargé de trouver l'objet de satisfaction, dans ce qui lui est fondamentalement étranger, dans cette "réalité" qui vient à la place du "dehors". Le "bon" perdu qui était originellement du dehors, étranger au moi (traces de l'Autre) est ainsi à retrouver dans la réalité.

Le "bon perdu" ne peut être retrouvé dans la réalité que si la métaphore paternelle constitue ce champ comme lieu de la retrouvaille. C'est en effet la métaphore paternelle qui constitue le réel comme "réalité" pour le principe de plaisir. C'est aussi la métaphore paternelle qui fait du discours un procès métaphorique, qui l'érotise, qui l'enchaîne à la logique du fantasme. C'est en ce sens que l'on peut dire que le discours du double sens est l'authentique médiation comme entrecroisement du symbolique, de l'imaginaire et du réel. Car le père dans son existence réelle a une fonction imaginarisante, comme démentis de l'impossibilité du réel, à l'origine de la croyance en un passage possible à travers le réel. La "Bejahung" peut fonctionner comme forme fixée, éternisée, intemporelle du trauma, comme pure chiffre du trauma, si la métaphore paternelle ne la fait pas fonctionner comme symbolique. Elle peut demeurer ainsi comme une limite absolue à la pulsion de mort, comme mort impossible.

Dans la psychose on peut admettre que ce qui est exclu du moi-plaisir, reste un pur "dehors", mauvais, c'est-à-dire cette première forme de la réalité, définie par FREUD comme lieu des quantités externes.

Cependant dans le négativisme on trouve une première forme de symbolisation et de neutralisation de ce "dehors", assurée par le "non". Mais dans ce cas le discours est centré sur lui-même, comme procès de négation, et les mots qui symbolisent ce champ du dehors, sont équivalents, d'où l'égarement de la pensée dans le "dehors" l'impossibilité de la retrouvaille de l'objet. Le "non" vient donc à la place du nom-du-Père.

Le plaisir de nier, comme plaisir retrouvé dans la négation est ainsi le plaisir d'une certaine symbolisation du dehors où le dehors "parle" au sujet; mais le pur rejet, la pure expulsion du dehors comme mauvais sont ici la source du plaisir; et comme il n'y a pas de "métaphore" pour érotiser ce dehors, pour le constituer comme lieu de détour et de retour, et pour représenter un lien possible du dedans et du dehors, le moi ne peut qu'éternellement s'en exclure. De plus si à la limite, le "mauvais" rejeté est tout ce qui est exclu d'un principe de plaisir absolu, la symbolisation primordiale elle-même est rejetée, comme première voie du plaisir qui ne peut se confondre avec celui-ci. C'est ce qui se passe dans le négativisme. La possibilité du plaisir s'annule ainsi par expulsion de ce qui le rendait possible, et cela au nom d'un principe de plaisir absolu. La pulsion de mort est à introduire ici comme au-delà du principe de constance, comme mouvement de plaisir, par diminution absolue de la tension, transgressant la constance nécessaire au plaisir lui-même. Peut-être y a-t-il à envisager dans ce mouvement total d'expulsion, l'éblouissement fulgurant à la fois du plaisir et de la brève ouverture du sujet.

3) La négation et les pulsions primaires

La négation est la forme symbolique, selon FREUD, de deux ordres pulsionnels :

1) la pulsion orale de cracher, qui a la signification plus générale d'une expulsion hors du moi;

2) la pulsion de destruction, comme forme de la pulsion de mort.

1) Notons que la pulsion orale de l'expulsion hors du moi est au service du principe de plaisir, puisqu'elle est constitutive du moi-plaisir, et qu'elle peut être rapprochée d'un plaisir d'organe.

Mais en tant que "pulsion" elle ne peut être considérée comme pur plaisir d'organe, puisqu'il s'agit d'une activité originellement symbolique (ne serait-ce que comme expulsion du mauvais). Dans le négativisme, on peut admettre au contraire qu'il s'agit d'un pur plaisir d'organe, c'est-à-dire d'un plaisir centré sur l'expulsion elle-même. Et si cette expulsion dépend de la pulsion de destruction et de mort, il s'agit alors d'une expulsion qui va jusqu'à l'annulation de l'organe qui expulse. Mais en ce qui concerne la psychose, on retrouve ici l'ambiguité de toutes ses manifestations. On peut considérer qu'il s'agit d'un pur procès de destruction, de "déliaison" du corps, ou plus précisément d'une décharge des tensions dépassant le minimum exigé par le principe de plaisir (le principe de constance). Ce minimum au niveau corporel, c'est l'organe qui expulse. On peut considérer d'autre part que l'expulsion est un effort de symbolisation du corps, d'érogénéisation. Mais dans ce cas encore, l'organe qui expulse est lui-même le lieu d'un trop plein d'excitation. On rejoint ici le problème général de l'érogénéisation du corps évoquée par FREUD à propos de l'hypocondrie dans "Pour introduire le Narcissisme". L'hypocondrie y apparait comme l'érogénéisation d'un organe par l'effet de la stase de la libido, dans le cas de la psychose; il s'agit donc d'une tentative de "liaison" érogène des quantités, en vue de leur décharge, c'est-à-dire d'une amorde de symbolisation du corps, "d'ouverture" d'une zone érogène. Mais dans le corps négativiste la zone érogène n'est pas la trace de l'Autre; elle est l'organisation du corps à laquelle se confond le sujet, comme coupure et menace de morcellement, ou elle se constitue répétitivement comme corps étranger à expulser.

On peut encore considérer que si la négation est la forme symbolique d'une activité pulsionnelle, qui peut aussi bien représenter le pôle régressif du procès symbolique de la négation, et que si la psychose s'affirme tout à fait en général comme défaut de symbolisation, alors la négation dans la psychose tend à se constituer comme un acte de partage et de délimitation, puis comme un acte de destruction. L'insistance du signifiant dans le discours, comme insistance de ce que le discours doit à la mort ou au réel, et l'hétérogénéité irréductible du discours et de la pulsion, se transforment en pure fonction du corps, qui n'est pas une fonction "biologique", mais la "réalisation" d'une métaphore de rejet hors du moi. Il y a "réalisation" de "l'Ausstossung aus dem Ich", hétérogénéité absolue entre corps propre et choses", qui demeurent elles-mêmes séparées, comme purs produits de l'expulsion. Le corps ne se différencie lui même, qu'en s'expulsant lui-même. Le corps au négativisme est donc un corps qui ne peut qu'expulser tout contenu, qui cherche l'impossible vide. Car le trop-plein à évacuer et qui se situe au lieu même de l'organe qui expulse, c'est soit un excès de "quantités" par défaut de maîtrise, soit un excès de liaison (narcissique)

empêchant l'ouverture érogène du corps. Du reste la "stase de la libido" est à rapprocher ici de la "stase de la pensée", à laquelle le jugement est censé mettre fin, car les deux cas il s'agit d'un défaut d'organisation symbolique (érogène), soit du corps, soit des mots.

2) Les pulsions de vie et de mort. Revenons encore sur ce fait que la Bejahung en tant que substitut de la "Verneinung" est apparentée à Eros, la Verneinung comme suite de l'expulsion étant apparentée à la pulsion de destruction (de mort), et trouvant sa forme pure dans le négativisme.

On peut donc opposer la vie, symbolisation primordiale (Bejahung) au service du principe de plaisir, et la mort, ce qui est exclu de la symbolisation primordiale, forme et lieu de l'expulsion. Mais il y ainsi plusieurs lieux de la mort : mort du dehors (Quantités extérieures traumatiques, monde inorganique dépourvu de tension), mort du dedans (masochisme primaire, comme destruction interne, quantités non maîtrisées) et surtout deux formes de mort :

1. la mort traumatique qui recouvre le jeu des tensions extrêmes, est proche d'un état d'intensité absolue, et s'apparente à la limite à une "vie" hyperintense, intolérable. Du reste sur la voie de retour à l'état antérieur, cette vie hyperintense de la mort traumatique est aussi rencontrée comme l'un des "moments" de l'origine, comme le pôle non symbolisé de l'origine, l'au-delà de l'automatisme de répétition. Cette vie est envisagée par FREUD comme cet état le plus originel où "ce qui est mauvais, ce qui est étranger au moi, ce qui est hors de lui, lui est d'abord identique". Elle est donc antérieure à la Bejahung; elle subsiste dans ce qui est expulsé hors du moi, comme reste du trauma, c'est-à-dire à l'extérieur, comme "réel", et à l'intérieur comme "masochisme primaire", ce qui permet de dire que tout le champ de la symbolisation n'implique pas seulement une absence, mais un excès traumatique originel.

2. la mort de la maîtrise totale, la mort d'une Bejahung totale, où le sujet se confond avec la Bejahung.

Ces différentes figures de la mort, qui sont aussi différents moments de l'origine, témoignent de la complexité et de l'ambiguïté de cet état antérieur visé par la pulsion : ambiguïté aussi des "états" de vie et des "états" de morts. Entre la mort de l'état inorganique et la vie de la liaison du désir, on peut intercaler le "trauma" qui semble participer de la vie et de la mort à leur paroxysme :

- paroxysme de la mort par destruction et morcellement;

- paroxysme de la vie, dans l'intensité des tensions extrêmes, soit de la douleur, soit de "l'éblouissement" de la décharge totale.

Sans doute est-ce à travers ces deux paroxysmes que peuvent être évoqués les rapports de la jouissance et de la mort.

4) Le sujet du négativisme

Le sujet du négativisme semble poursuivre une double finalité; d'une part l'anéantissement, la destruction de tout ce qui est; d'autre part, une différenciation absolue, en tant qu'il se constitue comme n'étant rien de tout ce qui est, jusqu'à se constituer comme hétérogène à lui-même. Cela implique une transgression fondamentale, le fantasme de "trouer" tout énoncé. Mais il ne s'agit pas tant de l'énoncé de l'absence de loi, ce qui constitue déjà un paradoxe, que de l'évocation d'une loi non énoncée, infirmant toute loi énoncée et énonçable. Cette loi non énoncée est donc celle supposée qui s'oppose à la toute puissance de l'affirmation totale, la négation ménageant la possibilité d'un au-delà de l'affirmation. Comme effort de symbolisation, la négation est donc corrélative de la toute puissance et de la détermination absolue de l'accomplissement. Le négativisme est donc la négation de la toute puissance, ou l'affirmation d'une toute-puissance "autre".

Cette "transgression" rejoint Eros "trouble-paix", puisqu'elle trouble tout ce qui se fixe, s'organise, se lie; tout ce qui se lie en une unité commune (loi). Cette transgression (négation et destruction) trouble donc Eros lui-même, en tant que liaison, car il s'agit de l'au-delà traumatique d'Eros, dont Eros est la liaison et qu'il retient entre ses mailles. Nous retrouvons donc une déliaison s'opposant à l'excès de liaison; plus précisément l'excès vital de déliaison (Thanatos) s'opposant à l'excès mortel de liaison (Eros). Cependant, c'est la parole elle-même qui est l'objet de la négation destructrice, dans la mesure où c'est le résidu verbal lui-même qui apparaît comme la chose envahissante et imperdable. Dans certaines formes de schizophasie, la destruction du discours se précise donc en destruction de la forme même de l'énoncé de la négation; au-delà il n'y a que le silence ou le bruit.

L'excès mortel de liaison, cela veut dire que la parole ne fonctionne pas symboliquement, qu'il y a défaut de refoulement originaire, défaut de vide, impossibilité de la perte et de la mort, et au contraire envahissement répété d'un monde trop plein. D'où l'écartèlement du sujet entre la pure loi de la répétition de l'interdit et de l'impossible, et la pure voix d'un corps non symbolisable.

Mais revenons au jugement d'existence pour préciser les relations de la parole et de la réalité dans le négativisme. Le jugement

d'existence concerne l'existence dans la réalité d'une chose perdue. Mais si la réalité est le champ de la retrouvaille possible de l'objet, toute chose supposée exister dans la réalité, y existe en tant que menaçée de disparition, le jugement d'existence est donc un jugement de non-disparition.

Le jugement d'existence est aussi un jugement d'inexistence : à l'intérieur il y a les choses qui peuvent ne pas exister dans la réalité, à l'extérieur il y a les choses qui ont pu disparaître; la réalité est ainsi ce qui peut infirmer l'existence de l'intérieur, l'existence des choses bonnes. Or ces choses bonnes n'existent d'une manière absolue que dans la représentation et surtout dans le langage. Le doute surgit dès qu'il est question de leur statut dans la réalité. Mais les représentations, dit FREUD, proviennent des choses de la réalité (perceptions), donc le doute concerne aussi bien leur inexistence. Ce qui "existe" dans la représentation, dans le langage (Bejahung), implique le doute quant à son inexistence.

On retrouve ainsi l'ambiguité du langage, d'impliquer une absence, une perte irréductible, et en même temps de retenir ce qui est perdu, de constituer la perte en tant que telle comme problématique. Il en est évidemment de même de la "Bejahung", comme ensemble de traces ineffaçables et seulement refoulables, traces d'une absence mais aussi d'un envahissement originel, envahissement répétable (Possession ou accomplissement). La symbolisation, l'accès à l'objet à partir du symbolique, ont pour effet qu'il y a excès à l'intérieur, trop-plein de "choses" possibles, en quelque sorte excès de "Bejahung" : d'où à nouveau la possibilité d'un excès de vie, excès traumatique. Ce qui par essence déborde la liaison d'Eros, trouve ainsi son pendant dans la possibilité de différenciation indéfinie de la parole, dans la textualisation "folle" du discours.

Dans la psychose, on peut considérer en général qu'il y a défaut de maîtrise du "trauma", insuffisance de la barrière de la répétition symbolique. Tout événement y est donc à la fois tout à fait nouveau et le plus originellement connu, identité et répétition absolues ou différence absolue. Dans les deux cas le sujet ne peut s'en sortir que par la négation. Le plaisir de nier apparaît comme une tentative de réinvestir la pensée, mais l'érotisation de la pensée en tant que telle, c'est l'investissement de ce que la pensée doit à la pulsion de mort. La parole est donc création active de l'absence par l'expulsion, littéralement meutre de la chose. De ce point de vue la mort de la maîtrise, apparaît comme l'idéal de l'organisation et de la maîtrise du corps propre susceptible de se concrétiser dans l'imaginaire des corps-machines.

Il s'agit de compenser un excès mortel de vie, qui s'oppose à l'avènement du désir, seule structure authentique d'Eros, par la mort de la médiation symbolique.

Ce statut de la médiation dans la psychose détermine certaines modalités de la relation du psychotique au langage. On peut ainsi opposer la parole morte à la parole trop vivante.

- La parole morte, c'est la parole d'une médiation totalement désexualisée qui tue toute émergence de désir, toute différence imprévisible, toute indétermination du sujet ou de l'autre; soit par un dénombrement point par point, jusqu'au dénombrement anatomique, et par une répétition toujours identiques, à travers les stéréotypies et les variations réglées d'un thème fixé; soit par une différenciation infinie qui cherche à se saisir de la différence, à épuiser la différence elle-même. On retrouve dans ces modalités cliniques, l'opposition du monde clos et répétitif de la spécularisation absolue et du monde infiniment différent, de l'absence de miroir et d'imaginaire.

- La parole trop vivante, qui est l'envahissement, et remplis la bouche et le corps, c'est la parole qui s'identifie à la chose imperdable et l'impossible écart du corps à lui-même. Parole-corps de la mère, qui étouffe le sujet et peut nécessiter pour s'en échapper un changement répété de langues ("Le schizo et les langues").

Finalement la parole est écartelée entre l'excès de vie du trauma et l'excès de mort de la maîtrise.

Pour conclure, rappelons que tout écart des voies du Lust-Ich aboutit dans la psychose à l'investissement (dans la phase de reconstruction) des procès de la constitution du moi : le sujet se confond alors avec ces procès, comme plaisir de nier, plaisir du partage, plaisir des "limites", procès sans objet ou procès-objet. La menace qui pèse sur le Lust-Ich, c'est que le "mauvais" ne soit pas sûrement expulsable et qu'il puisse faire retour.

Par ailleurs si la structure la plus spécifique d'Eros, c'est le fantasme, le fantasme est la seule résistance à ce que l'on peut penser comme pulsion de mort. Le négativisme est alors à envisager comme l'investissement de la négation du fantasme, qui est aussi l'investissement du pur inter-dit inhérent au fantasme.

Cela ne veut pas dire que le plaisir de la négation se présente toujours sous une forme négative. Au contraire le plus souvent, il s'agit de l'investissement de ce qui se situe à l'intérieur du cercle

de la négation. Dans ce cas, quand la négation refoule ses propres contours, en tant qu'ils signifient le plaisir, celui-ci ne peut finalement trouver refuge que dans le "style".

Eric PORGE

Historique de l'entité de psychose maniaco-dépressive

A plusieurs reprises (deuil et Mélancolie 1915, Psychologie collective et analyse du moi 1921) FREUD se penche sur la nature des liens qui unissent la manie et la mélancolie. Principalement sous un angle économique dans le premier texte, puis sous un angle topique dans le second.

En 1937 (Névrose et psychose), il parle de la mélancolie comme névrose narcissique mais ne parle pas de la manie.

Bien que FREUD s'avoue incapable d'expliquer le passage d'une forme à l'autre et que ses développements métapsychologiques sur la manie et la mélancolie ne peuvent être dissociés de l'ensemble de la théorie de l'inconscient, nous voyons apparaître chez lui l'idée que la manie est le contraire de la mélancolie et se définit par rapport à elle.

C'est l'histoire de ce lien, en psychiatrie, entre manie et mélancolie que nous allons essayer de retracer.

Si l'on se réfère à "l'Ethique à Nicomaque" d'Aristote, la mélancolie peut s'envisager sous deux aspects :

- l'un est celui de la passion, de l'intempérance. La mélancolie comme trouble de la thumos. Chez Platon la passion est l'auxiliaire de la raison pour maitriser les appétits.

Sous cet angle la mélancolie n'est pas forcément quelque chose d'anormal, c'est un mal accessible à la loi morale, à la raison et en tant que tel rééducable. Il s'oppose au Bonheur (comme souverain Bien) mais ne lui est pas contradictoire. "L'homme intempérant est guérissable". "Le vice est inconscient alors que l'intempérance ne l'est pas" dit Aristote.

- l'autre est celui de la maladie, la mélancolie comme folie. Par là le mélancolique se rapproche du vicieux, de l'homme déréglé du dément, c'est une autre espèce que l'espèce humaine, elle

est bestiale ou morbide, c'est une aberration de la nature, et il n'est pas question de la situer dans une problèmatique du Bonheur.

Comme le dira Voltaire plus tard : "ou mon âme est folle par elle-même, ou je n'ai point d'âme".

A moins bien sur qu'on ne rende compte de la folie par un trouble organique, ce que fait la théorie des humeurs.

Hippocrate a défini la santé comme un état d'équilibre de quatre humeurs, l'opposant à ceux qui faisaient du corps une substance unique qui change d'apparence et de propriété selon le chaud et le froid. Cette théorie qui à l'époque était un progrès en médecine, contient les germes d'une pensée réaliste, (non seulement le jugement d'attribution tient lieu de jugement d'existence, mais encore les attributs de l'objet existent dans cet objet indépendamment de l'observateur et les phénomènes à expliquer sont le monde réel ("La nature syllogise" a-t-on dit à propos d'Aristote) qui ne fera que s'accentuer par la suite. Ce mode de penser est particulièrement net en ce qui concerne la bile noire et donc la mélancolie.

D'une part le même mot (mélancolie) désigne à la fois la cause (organique, substantielle) le symptôme (psychique) et la maladie :

melas : noire
khole : bile

D'autre part il apparait que la bile noire n'a pas tout à fait le même statut que les autres humeurs, il lui est ajouté un caractère de nocivité propre.

La séparation entre tempérament et état morbide pour le philosophe, se retrouve donc chez le médecin à l'intérieur même de l'état morbide puisque d'une part la mélancolie apparaît comme rupture de la crase des humeurs (la maladie fait partie de la nature), d'autre part la mélancolie est quelque chose de plus car elle dépend d'une humeur qui peut avoir un caractère de nocivité en soi.

C'est au niveau du corps marquer que la mélancolie doit se spécifier d'un trait qui ne lui permet pas de s'intégrer à l'harmonie universelle, qu'elle constitue la faille justement à toute harmonie entre l'homme et la nature, l'homme avec lui-même. Mais ce trait qui indique la faille, du même coup, l'exclut.

Cette exclusion se répète dans l'histoire. Ainsi la retrouvons-nous chez Descartes.

La médecine - comme art de guérir, thérapeutique - ne peut trouver son fondement scientifique car le corps est uni à l'âme et la science doit tenir compte de cette union.

Mais justement la science qui tient compte de cette union (la morale) ayant pour instrument la psychologie, ne permet nulle part le développement d'une pathologie et d'une thérapeutique, d'une médecine (les excès de défauts de passions n'ont rien de pathologique et inversement il n'est pas question de rendre les hommes plus sages en agissant sur la physiologie de leur corps ou sur leur tempérament).

L'échec, reconnu par Descartes, conséquent de cette séparation médecine/morale est une sorte de retour du refoulé : c'est-à-dire justement de l'exclusion du psychopathologique, sur laquelle se fonde cette séparation. Ce n'est pas par hasard que dans le passage des Méditations où se consacre l'exclusion de la folie, sur le chemin du doute, apparaisse la théorie humorale : "ces insensés de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile".

Exclue de l'Ethique, conçue de façon réaliste reprenons l'histoire de ce concept de mélancolie comme maladie.

Galien (131 après J.C.) réaffirme la doctrine humorale et fixe la description et la définition de la mélancolie qui feront autorité jusqu'au 18e siècle et au-delà.

Citons cet exemple de pensée réaliste : "de même que les ténèbres extérieures inspirent la peur à presque tous les hommes, de même la couleur de la bile noire, en obscurcissant comme le font les ténèbres, le siège de l'intelligence, engendre la crainte".

Dans l'ensemble les auteurs différencient la manie et la mélancolie, éventuellement en notent la succession mais ne les opposent pas en tant que telle et généralement la mélancolie reste cause de la manie.

En 1672 Willis est le premier à l'établir une opposition formelle qui unisse la manie et la mélancolie, dans un lien de contrariété. ("Souvent on voit ces deux affections comme la flamme et la fumée s'exclure, se remplacer mutuellement").

On peut remarquer que la description phénoménologique de la manie et de la mélancolie au XVIIe qui pose comme implicite une unité fondamentale, correspond à l'abandon chez les médecins de la théorie humorale : à l'humeur porteuse des qualités se substitue la description de ces qualités dans leurs relations : c'est une ontologie des relations.

Après une sorte de mouvement tournant au XVIIIe qui aboutit à ce que au XIXe la séparation du corps et de l'âme soit un problème, nous arrivons à Pinel qui a réorganisé la nosographie.

Au XVIIIe le fou était un personnage encore assez proche. Plusieurs philosophes (Locke, Voltaire...) rapprochent la folie des phénomènes de croyance qui aveuglent même l'homme "normal" (tandis que les médecins isolent dans les "Petites Maisons" des "figures de la folie").

Au XIXe le fou devient aliéné mental et c'est l'affaire de celui qu'on appelle des lors psychiatre.

Deux traits le caractérisent :

- son statut de médecin des asiles.

La responsabilité juridique du médecin (et du malade) sont définies en fonction d'un droit écrit.

la constitution de son savoir à visée universelle dans la nosographie.

J. Fabret en 1861 résume ces deux traits : "la séquestration des malades dans les asiles favorise l'observation prolongée des malades". Cette observation permet de faire reposer la classification sur des bases fixes et inébranlables : c'est une classification naturelle. "Les espèces existent, il faut les rechercher". Les bases de cette classification sont : la cause, la lésion organique, les symptômes, la marche".

Cet essor de la nosographie est largement influencé par la philosophie du XVIIIe siècle qui avant la critique de Kant, fait dériver les jugements universels des jugements empiriques. Tout se passe comme si il existait une harmonie préétablie dans la nature et qu'une bonne observation (guidée par cette nature) permettait d'y découvrir des lois (et non plus des substances) indépendamment de l'observateur. C'est une ontologie des lois.

C'est également l'interprétation réaliste de ce vieux débat sur les Universaux, relancé par Condillac ("La science est une langue bien faire").

Certes il ne faut pas négliger chez les philosophes toute l'importance accordée au langage avant le développement, à la fin du XIXe, de la linguistique à partir de la phonologie. Mais on s'aperçoit qu'en dernière instance chez la majorité des philosophes le signe est

ce qui garantit la correspondance entre l'ordre des choses et l'ordre de la pensée.

En ce qui concerne les liens entre la mélancolie et la manie il y a chez Pinel et surtout chez Esquirol, changement par rapport à Willis. Elles sont toujours dans un rapport d'opposition non plus contraire mais contradictoire: la mélancolie (qui prend le nom de lypemanie) est un trouble partiel des facultés de l'entendement et la manie délirante un trouble global de ces mêmes facultés. Toutes les facultés sont lésées dans un cas, pas toutes le sont dans l'autre. La négation n'est plus dans l'attribut mais dans le jugement.

Leur succession dans le temps est envisagée mais pas de façon privilégiée, car c'est la notion générale d'évolution, intégrée à la nosographie, qui, au début du XIX prend une importance capitale. C'est cette notion qui fera émerger la véritable contradiction. Si les espèces existent il est contradictoire que deux espèces différentes (manie et mélancolie) alternent : cette contradiction - posée par J.P. Falret - est résolue si manie et mélancolie sont "en fait" de la même espèce, donc s'il existe la folie à double forme.

L'étude de plusieurs textes montre que ce que vise cette notion d'évolution c'est précisément la permanence de l'être-malade y compris dans les périodes dites normales. ("être ou ne pas être aliéné" telle est la question qui se pose pour Billod (1852) et, à propos des "Intervalles dits lucides" il écrit : "Il ne serait pas plus exact de dire que le monomane cesse d'être monomane dans ces intervalles, que de soutenir qu'un mathématicien cesse d'être mathématicien quand il ne fait pas de mathématiques".

Il ne faut pas oublier non plus que la nécessité pour le psychiatre de prévoir une évolution car si le malade sort trop tôt de l'asile et trouble l'ordre public la société lui demandera des comptes.

La notion d'évolution s'intègre à la notion de maladie comme essence, universelle et intemporelle, derrière laquelle le malade dans la singularité de son temps propre disparaît pour devenir un "drôle de phénomène".

Comment ne pas penser aussi à ces parents de psychotiques qui savent toujours si bien "prévoir" les "rechutes" de leurs enfants. On comprend dès lors la faveur de la notion de périodicité, modèle d'un temps prévisible : le malade est bien "encerclé".

La naissance, dans la nosographie, de ce qui deviendra avec Kraepelin : Folie maniaco-depressive, à lieu en 1854. Elle est marquée par la querelle entre Baillarger et J.P. Falret. Le 31 janvier 1854 Baillarger lit un travail où il donne un nom et une place dans la nosographie à "un genre de folie dont les accès sont caractérisés par deux périodes régulières, l'une de dépression, l'autre d'excitation." C'est la folie a double forme.

Quelques jours après Falret publie un tiré à part d'un cours professé en 1851 à la Salpétrière mais modifié : ce qu'il avait appelé à l'époque une forme circulaire de maladie mentale devient la folie circulaire pour revendiquer la priorité de cette idée. Enfin en 1880 Baillarger publie un article pour, à son tour revendiquer la priorité de cette idée.

En fait il ne s'agit pas du tout d'une question d'idée (qui n'est pas originale puisque l'alternance avait déjà été décrite) mais de mots. (Falret et Baillarger désignent la même chose et la soi-disante question de l'existence ou non d'un intervalle lucide, en tant que différence entre les deux auteurs est de l'ordre du malentendu. Par contre elle montre un éclairage différent mais complémentaire des deux auteurs intéressant du point de vue de la logique des entités).

C'est une querelle de mots, mais à juste titre puisque la seule originalité, la seule priorité à revendiquer est d'avoir donné un nom qui assigne une place dans la nosographie (laquelle bouleverse celle d'Esquirol en supprimant l'opposition troubles partiels, troubles globaux) à ce qui précédemment se décrivait de façon symptomatique. C'est une querelle de mots où les mots sont pris pour des choses.

Cette entité est uniquement fondée sur l'évolution de la maladie.

Du point de vue symptomatologique elle ne se différencie pas (ou par des nuances) des autres manie et mélancolie. Par contre à causalité organique équivalente, le pronostic est plus grave dans la folie à double forme ou circulaire. Ce point mérite d'être souligné car justement c'est une opération de synthèse, d'unification qui précède différentes opérations d'analyse, de séparation, à partir de ce qu'on appelait mélancolie, de syndromes qui ne sont plus la mélancolie (syndromes confusionnels en 1861, catatonie en 1868, folie du doute en 1866); séparation, également, à l'intérieur même de ce qui s'isole comme mélancolie, de formes cliniques magnifiquement décrites et sans prétentions pathognomoniques par Lasègue, Baillarger, Seglas, Cotard.

Il est donc tout à fait faux de prétendre que c'est après l'épuration de la mélancolie qu'a pu se faire cette unification manie-mélancolie.

Cette unification est une opération de nomination, synthétique à priori pourrait-on dire, à la différence près, qu'à l'opposé de Kant, cette opération se prétend dérivée de "l'expérience" (alors que pour Kant elle la rend possible et en marque les limites).

L'unification de la manie et de la mélancolie ne fera que s'étendre (Ritti, Magnan) jusque Kraepelin (1899) avec lequel le rapport se renverse : la manie et la mélancolie pures n'existent que comme formes cliniques, incomplètes, de la F.M.D. qui est la seule entité véritable. La mélancolie d'involution s'oppose à la F.M.D. en 1899 mais y est rattachée en 1907.

La manie et la mélancolie dites essentielles sont englobées dans la F.M.D. sur les arguments que :

- rien cliniquement ne les distingue des folies périodiques
- que Kraepelin n'a jamais observé de manie ou de mélancolie qui ne récidive pas
- que s'il y en a, c'est que soit la récidive est passée inaperçue, soit le malade est mort avant d'avoir récidivé !

La F.M.D. se définit comme une psychose endogène et héréditaire.

Le dernier critère, qui affirme la parenté entre la manie et la mélancolie, est celui qui, pour Kraepelin, élève de Wundt, est donné par la psychophysiologie.

L'usage du Temps de Réaction met pour Kraepelin en lumière un ralentissement des associations d'idées (la paralysie psychique) qui apparait dans sa nudité chez le mélancolique, fixé à une représentation, et qui est masqué chez le maniaque par l'automatisme mental mais qui n'en existe pas moins puisque le maniaque ne peut se fixer à une idée directrice; la fuite des idées étant "un déluge de mots sur un désert d'idées".

Mais outre les réserves qu'on peut formuler sur cette conception idéaliste du rapport des mots aux idées, il est bien évident que des expérimentations telles le T.R. ne sauraient d'aucune manière fonder une entité pathologique puisque c'est une mesure quantitative altérée dans bien d'autres maladies que la manie et la mélancolie. La seule parenté que ça établit entre les deux maladies est

celle de trouble intellectuel !. Si l'on étudie la psychophysiologie de Wundt on se rend d'ailleurs compte qu'elle répète ce rejet de la pathologie du champ de l'expérience, que la seule universalité à laquelle elle puisse prétendre en ce domaine c'est à fonder le concept d'anormal, de déviant, de maladie.

Nous remarquons également que jusque chez Kraepelin le trouble intellectuel qui se confond avec la mélancolie est le "fond de la manie". Cette notion qu'il existe quelque chose de primordial, de causal, de structural dans la mélancolie par rapport à la manie a pratiquement toujours existé dès que les deux états ont été confrontés. Peut-être est-ce lié au sens causal de mélancolie.

Kraepelin n'a pas seulement fait oeuvre de nosographe, il a aussi fait oeuvre de sémioticien notamment avec les lumineuses descriptions des états mixtes (au nombre de six). Mais que ces états mixtes n'aient pas produit l'éclatement de l'entité F.M.D., au contraire même, nous porte à nous interroger sur la fonction du signe en psychiatrie.

A notre avis cette fonction peut se résumer ainsi :

- le signe fait voir la chose, le signifiant s'efface derrière le signifié. Le registre de la parole est refoulé.
Au-delà de la multiciplicité des mots, il existe une identité des idées et des choses avec elles-mêmes : en employant des mots différents deux personnes peuvent dire la même chose. La finalité du discours qui utilise les signes et s'organise en fonction du savoir auquel ils donnent accès est précisément cette idée de permanence et d'identité des idées et des choses avec elles-mêmes.

- le signe a une fonction de renvoi à d'autres signes en fonction d'une détermination causale. (signes, diagnostic, traitement, des "questions" de médecine). Les signes forment un tableau d'où rien ne manque (sauf le regard de l'observateur).
Tout un chacun est supposé penser avec des signes. C'est précisément quand chez le malade se dissocient les deux registres du signe (signifiant et signifié, mots et idées) que le médecin dans cette faille inscrit son propre système de signes : les signes de la maladie.

La désignation du psychopathologique vise à ré-établir une norme idéale, existant de façon absolue, dont il est exclu.
L'objet du signe là n'est pas la chose désignée mais la norme à laquelle elle fait défaut. On peut d'ailleurs se demander si cette norme peut-être posée autrement que comme idéalité par rapport à laquelle le psychopathologique fait défaut. C'est-à-dire que la fonction de la norme naît de cette faille elle-même et ne lui pré-existe pas.

- Le signe comme mot nouveau crée par le psychiatre, permet à ceux qui l'utilisent de se sentir liés par le même lien social, de la même classe. D'autre part c'est une tentative de rendre compte d'un métalangage.

- Le signe est-ce par quoi la cause se maintient comme chose (et l'objet de la mélancolie pour le psychiatre n'est-il pas sa cause ?) C'est ce que l'on peut repérer dans la désignation psychiatrique. Mais n'est-ce pas aussi le fantasme du dépressif qui cherche à se faire signe pour l'autre ?

En conclusion l'intérêt de ce travail pour des analystes est de rappeler que les réflexions de Freud, Abraham, M. Klein sur la manie et la mélancolie s'inscrivent dans une histoire et que la voie la plus féconde n'est peut-être pas celle qui vise à opposer manie à mélancolie, comme des contraires.

D'autre part c'est une tentative d'approche du discours psychiatrique.

Eric LAURENT

—

Notes sur la question du sur-moi et l'objet de la mélancolie

Que le jugement de réalité n'aille pas de soi, c'est bien de là que part LACAN dans son séminaire sur l'ETHIQUE DE LA PSYCHANALYSE (1960) où il examine l'état de la question du Sur-moi dans le champ analytique.

Les analystes semblent bien embarrassés par cette instance de la deuxième topique Freudienne, là se concentrent toute une série de critiquesenvers la Psychanalyse au point qu'une certaine honte paraît en fin de compte régler son usage. Cette instance ne semble retrouver quelque crédit qu'à se présenter sous l'attribut "d'archaïque".

LACAN, même s'il nous dit qu'il en parle peu (Remarque au cours de l'année 1970), est pourtant le seul qui ait repris la question de façon décisive, proposant le "jouis" comme commandement exemplaire du Surmoi.

Si l'on ouvre le VOCABULAIRE DE LA PSYCHANALYSE, on garde de la lecture de l'article Surmoi l'impression d'une question dont le tranchant a été usé. On nous dit que "Classiquement le Surmoi est défini comme l'héritier du complexe d'Oedipe, il se constitue par intériorisation des exigences et des interdits parentaux", puis on remarque que certains auteurs font remonter beaucoup plus tôt la genèse de cette instance, ou encore que d'autres admettent l'apparition précoce de formes annonciatrice de ce qui sera le Surmoi (Spitz). L'éclectisme semble régner en la matière.

Pourtant, il y a 30 ans la bataille faisait rage. Les innovations théoriques de Mme Mélanie KLEIN, soutenues par ses inventions techniques confrontaient les analystes avec ce qu'elle mettait au jour. Très tôt, chez l'enfant, on notait l'effet ravageur de quelque instance qui pouvait s'inscrire à la même place que le Surmoi. La dernière grande confrontation entre analystes prenant sérieusement les choses eut lieu en 1943, à Londres et sous les bombes, au sein de la Société Anglaise de Psychanalyse. L'enjeu en était l'éclatement de cette société et l'exclusion de Mélanie KLEIN. Il fallut tout le talent de JONES pour que la Scission ne se produise pas. Introduisant un recueil des textes

présentés en 1943 pour la défense des thèses Kleiniennes par ses disciples, Joan RIVIERE note "Il y a 20 ans, l'opposition aux idées de Mélanie KLEIN était en grande partie centrée sur le moment où situer la genèse du surmoi. La question du développement du moi a tendance à passer depuis lors au premier plan" (Joan Rivière in. développements de la psychanalyse puf 1953).

Il faut bien situer le débat. Il ne s'agit pas seulement d'une question de dates dans la genèse du sur moi, avant ou après le complexe d'oedipe, mais aussi du mode de formation de cette instance. Dans un cas il y a introjection de l'instance parentale qui interdit, dans l'autre cas il y aurait constitution archaïque par rétorsion envers des pulsions sadiques prétendues originaires.

LACAN dit en 1960 : "Personne n'est capable non plus de justifier dans l'état actuel des choses pourquoi c'est toujours du même sur moi qu'il s'agit" (Séminaire Inédit 1960).

Pour nous mettre au clair, LACAN nous propose de partir de là : le sur moi se produit au déclin du complexe d'oedipe par l'introjection de l'instance parentale qui interdit. Pour avancer il est nécessaire de faire appel au tableau que LACAN a mis en place très tôt, dès 1956, mais qu'il reprend au cours du séminaire sur le transfert (1960 - 1961).

TABLEAU I

ACTION	OBJET	AGENT	
Castration (symbolique)	PHALLUS (imaginaire)	Père (réel)	$\mathcal{S}$
Frustration (imaginaire)	PHALLUS Réel (réel)	Mère (symbolique)	A
Privation (réel)	Phallus symbolique (symbolique)	Père (imaginaire)	(-phi)

Au niveau de la castration : le sujet apparaît dans une syncope du Signifiant

" Frustration : le sujet apparaît soumis à la loi de l'Autre

" Privation : le sujet apparaît comme se situant dans le désir.

Il est nécessaire de commenter ce tableau. Commençons par ce premier temps de la frustration imaginaire dont l'agent est la mère symbolique en position de Autre. C'est là le temps du Fort-da, première symbolisation de l'absence de la mère. LACAN souligne que dès ce qui pourrait apparaître comme une relation à deux termes entre l'enfant et la mère, l'objet de l'action est le phallus réel. C'est là une première façon de prendre nos distances avec ce qui, dans le champ analytique circule dans la notion de pré-oedipien. "N'oublions pas, comme le souligne Mélanie KLEIN, que même au stade les plus primitifs de la période orale les paradoxes ne sont pas inscrits dans la situation du sujet par rapport à l'objet (mamelon, sein...) car dès l'origine, un autre signifiant est à l'horizon, le phallus est déjà là comme tel, comme détruisant par rapport au sujet, cet objet primordial qui est le meilleur et le pire; (la mère en tant que bien absolu)... Dans le champ de l'Autre, le sujet ne rencontre pas seulement les images de son propre morcellement, mais les objets du désir de la mère, non pas dans leur état de morcellement, mais avec le privilège que leur accorde la mère. Quelque chose se distingue comme plus accentué, voir nocif : le phallus paternel. "LACAN, Séminaire inédit 1960).

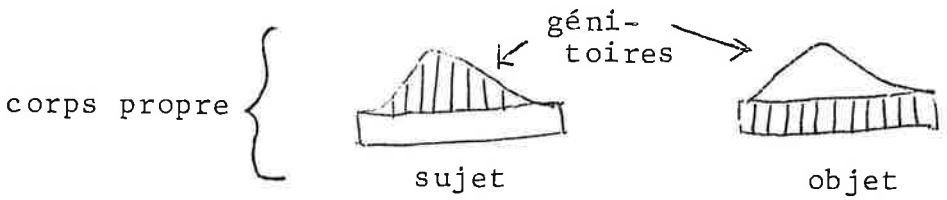
Que dire maintenant de l'action de la castration ? L'agent en est le père réel. Qu'est-ce-que le père réel ? C'est celui qui besogne effectivement la mère, il est promu nous dit LACAN comme "grand fouteur" devant l'éternel. Avant d'aller plus loin reprenons cette question du sur moi. FREUD fait un lien entre le deuil comme processus d'introjection de l'objet d'amour (deuil et mélancolie 1917) et la genèse du sur moi. Or, comme l'expérience du deuil nous le montre, lorsque nous introjectons un objet d'amour ce n'est pas pour ne lui adresser que des compliments, ne serait-ce que pour ceci qu'il nous a quitté.

LACAN nous demande de nous arrêter là un instant, et il propose cette réflexion : "Si nous incorporons le père pour être si méchant avec nous-même, c'est peut être comme dans le cas du deuil que nous avons à ce père beaucoup de reprochesà faire". (LACAN, Séminaire inédit 1961). Rappelons-nous maintenant ce que nous dit FREUD à propos du déclin du complexe d'oedipe. C'est une exigence narcissique du sujet qui va être déterminante dans l'abandon des termes oedipiens de la partie. Nous voyons bien alors à la lecture du tableau, que celui à qui vont s'adresser les reproches du sujet, c'est bien le père imaginaire. C'est dans cette dimension que le sujet pourra introjecter le père qui devient suffisamment narcissisé pour pouvoir être pour le sujet, objet d'investissement libidinal. Ce père incorporé comme objet d'amour pour pouvoir être si méchant avec le sujet "il sera plus facile de se débrouiller avec lui, qu'avec le personnage qui lui a donné son

occasion". Soulignons que l'introjection, opération symbolique, va porter comme telle sur un fond de haine et non pas d'agressivité. C'est sur ce fond de haine que l'amour du père va se développer. Nous comprenons alors ce que nous dit LACAN, que c'est sur le père imaginaire et non sur le père réel que s'appuie la figure de Dieu et la haine qui fonde son amour. Au bout de ce tableau nous avons ainsi production de ce (-phi) qui va situer pour le sujet ce qui va déterminer ses images identificatoires. Après ce premier lien posé entre la catégorie de l'imaginaire et l'instance du surmoi, pour aller plus loin il nous faut distinguer entre ce qui de l'objet se produit dans le champ narcissique, et ce qui s'en distingue, dans un autre registre comme fonction de l'objet comme tel objet (a).

Nous pourrions le faire en reprenant le schéma optique ou bien la description du "stade du miroir". Je proposerai pour changer un autre exercice, le commentaire que fait LACAN de l'article d'ABRAHAM de 1924. "Esquisse d'une histoire du développement de la libido basée sur la Psychanalyse des troubles mentaux", et plus particulièrement du rêve d'une patiente hystérique évoquée par ABRAHAM à l'appui de sa théorie du "début et développement de l'amour objectal". (Oeuvre complète d'Abraham, Tome 2, Page 307, Payot). ABRAHAM constate un tournant dans la cure de la patiente au moment où elle fait un rêve dans lequel le corps de son père apparaissait dépourvu de poils pubiens. "Maintenant, elle rêve de son père comme d'un homme entier à l'exception d'une seule partie de son corps" (Abraham p. 307).

LACAN commence par remarquer que dans ce texte, ABRAHAM ne parle jamais d'Amour de l'objet partiel; mais d'Amour partiel de l'objet. Tout joue dans ce sens de l'amour de l'objet moins quelque chose. LACAN propose un petit schéma.



Ce schéma représente l'investissement du corps propre réparti en deux zones, les génitoires et le reste. Ce que souligne ABRAHAM c'est que ce qui est investi chez le sujet, en l'occurence la patiente hystérique, ce sont ces génitoires à elle. Par contre dans l'objet ce qui s'investit, ce qui se représente dans le rêve c'est tout l'objet moins les génitoires. Donc ce n'est pas à partir du point où les investissements narcissiques sont les plus forts que des énergies vont être soustraites pour se décharger sur l'objet, c'est au contraire au niveau des investissements plus bas que va se faire un certain investissement objectal.

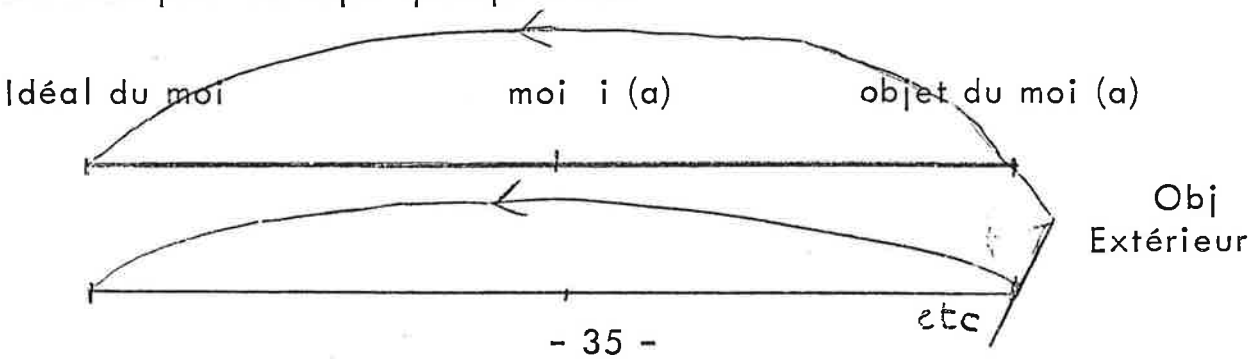
LACAN conclut : C'est pour autant que chez ABRAHAM, le phallus réel reste, à l'insu du sujet, ce autour de quoi l'investissement narcissique maximum est préservé, que l'objet manque de quelque chose". Un objet partiel est élidé, laissé en blanc dans l'image de l'autre investi par contre tout autour de ce blanc. On ne peut viser l'amour de l'objet dans son être sans qu'y manque quelque chose qu'il a. A partir de la mise en jeu du phallus, l'Etre et l'Avoir se divisent et s'introduisent de l'Etre de l'objet.

sch. 2

Proposons un nouveau schéma (schéma 2) où nous voyons ce blanc qui s'installe dans la représentation de l'objet d'Amour. Rappelons-nous ce que nous dit Serge LECLAIRE à propos de l'Obsessionnel qui rêve du cadavre en laissant en son centre une zone innommable qui ne peut se représenter mais déclanche l'angoisse. Pas plus que l'hystérique d'Abraham, il ne peut éviter l'élidement de l'objet (a). Ce schéma nous permet aussi de comprendre la nécessité de la topologie qu'introduira LACAN pour articuler (phi) et (a) puisqu'ils se produisent à la même place dans une représentation géométrique.

Nous avons fait un pas en avant et nous pouvons maintenant nous poser une question. Comment sort-on d'un deuil ? Si l'ombre de l'objet d'Amour s'étend sur le moi, comment ne l'obscurcit-elle pas tout à fait ? "L'ombre dans le travail du deuil, ce que d'opacité essentielle apporte dans le rapport à l'objet, la structure narcissique du monde, si elle est surmontable, c'est pour autant que par l'Autre le sujet peut s'identifier ailleurs, car si l'Autre n'est que celui qui me renvoie mon image je ne suis rien que ce que je me vois être dans l'Autre" (Lacan Séminaire inédit 1961). On ne sort du deuil que si l'on peut s'identifier ailleurs, et pas sous un mode narcissique, c'est-à-dire que la mise en jeu de l'instance de l'idéal du moi est essentielle pour aller plus loin.

L'idéal du moi, pour le situer, LACAN emprunte bien des chemins. Nous prendrons l'un d'entre eux qui est la reprise du texte de FREUD sur Psychologie des masses et analyse du Moi. LACAN souligne que ce schéma de FREUD est à prendre non seulement pour une foule mais pour un sujet quelqu'il soit



Soit un sujet face à ces objets, il ne les prend qu'en tant qu'ils ont un trait commun, ein einziger Zug, et c'est de là qu'il va en faire ces objets, les compter comme tels. "La fonction de l'idéal, pour autant que s'accorde la fonction d'un sujet à ces objets, c'est en tant que dans le monde d'un sujet qui parle, c'est pure affaire métaphorique que de leur conférer un trait commun, ce n'est que de là que peut subsister un monde ou le i (a) du sujet soit établi. Dans les identifications à l'idéal du moi, chaque fois qu'elles sont invoquées, nommément dans l'introjection du seuil autour de quoi FREUD a fait tourner un pas essentiel de sa conception de l'identification, ce dont il s'agit de n'est jamais d'une identification narcissique, qu'elle vienne au contraire contre battre... Introjection non pas de la réalité de l'Autre, son image i (a), mais toujours d'un seul trait, traits isolés, uniques, ayant chacun la structure du signifiant (Lacan, Séminaire inédit 1961).

On peut donc mieux apprécier la différence radicale qu'introduit LACAN dans la Psychologie du deuil et celle de la mélancolie. Pour le deuil c'est autour de la fonction métaphorique des traits de l'objet d'amour, en tant qu'ils ont privilège narcissiques que va rouler toute la continuité du deuil. "La perte réelle de l'objet, le deuil, consiste à l'authentifier pièce à pièce, signe à signe, idéal à idéal, mais l'objet du désir comme (a) restera toujours masqué derrière ses attributs.

Dans la mélancolie, il en va tout autrement. L'objet y est beaucoup moins saisissable dit LACAN, "pour être certainement présent et y déclencher des effets catastrophiques qui menacent ce Trieb fondamental qui vous attache à la vie". Ce ne sont aucun des traits d'un objet qu'on ne voit pas auquel le sujet s'attache. Guidons nous alors sur ce qu'il en est du sujet. Il est dans le registre des autoaccusations, registre symbolique "Je ne suis rien". "Nous avons à faire avec un certain type de remords nous dit LACAN, remords déclenchés à propos de quelque chose qui est de l'ordre du suicide de l'objet. Remords à propos d'un objet entré dans le champ du désir et qui, du fait de quelque risque qu'il a couru dans l'aventure, a disparu".

Soulignons là que si dans la mélancolie, l'objet est perdu, il ne s'agit pas d'un attribut supplémentaire de l'objet, mais bien de l'objet perdu en tant que tel. Si cet objet qui est le leurre de l'être pour l'être parlant, disparaît, comment fonder alors l'être du sujet. C'est là ce champ de la mort impossible où peut s'entendre la demande de la seconde mort (Safouan, lettres de l'école Freudienne n° 11).

Nous sommes là renvoyé au fonctionnement de ce que serait la forclusion dans la mélancolie. Safouan proposait même de

considérer cette entité morbide comme celle où se dénudent les effets de la forclusion en leur état le plus pur.

Nous proposons alors de reprendre la phrase de LACAN qui se trouve dans le texte Variante de la cure type. "Le sur moi, figure obscène et féroce qui est à entendre comme la béance qui s'ouvre dans l'imaginaire lors de tout rejet (verwerfung) des commandements de la parole "La question que nous vous soumettons est celle-ci : S'il y a bien, dans la mélancolie, défaillance radicale de l'objet comme (a) et donc de l'idéal du moi, nous assistons au surgissement de la pure formalité de la loi. Le mélancolique décline inlassablement les interdits moraux qu'il a enfreints. La figure obscène et féroce du sur moi est là toute puissante.

S'agit-il d'un mode particulier d'exercice de la forclusion ? Rejet d'un certain registre (les commandements de la parole), provoquant alors une béance dans l'imaginaire où se produit la figure du Sur-moi.

Ou bien alors faut-il considérer tout surgissement du Sur moi, dans la névrose obsessionnelle par exemple, comme se produisant sous l'action d'une forclusion ? Ce sera là notre question pour le congrès de 1973, au sein de ce groupe que nous formons pour nous interroger sur les psychoses (les psychoses ou la psychose ?).

Nous ne résisterons pas néanmoins à susciter des réflexions, à ce point de notre questionnement, autour d'une situation de LACAN "Ce que FREUD nous dit, c'est qu'il y a des normes sociales faute de toute norme sexuelle" (Lacan à France Culture, Juillet 1973).

Guy LE GAUFEY

—

La douleur mélancolique, la mort impossible et le réel

"Qu'est-ce donc que la mélancolie ?" demande Kierkegaard. Et il répond longuement : "C'est l'hystérie de l'esprit... L'homme, comme esprit immédiat, entre dans la trame de toute la vie terrestre; le moment venu, l'esprit cherche en quelque sorte à se dégager de cette dispersion, à se concentrer et à trouver en lui-même son explication; la personnalité veut prendre conscience d'elle-même dans sa valeur éternelle. Si elle n'y réussit pas, le mouvement s'arrête, est refoulé et la mélancolie survient. On peut entreprendre beaucoup pour oublier cet échec, travailler, recourir à des moyens moins coupables que ceux de Néron : la mélancolie demeure. Elle a quelque chose d'inexplicable. Eprouve-t-on une tristesse, un souci : on en connait la cause. Mais si l'on demande à un mélancolique la raison de son état, quel poids l'oppresse, il répond qu'il n'en sait rien et ne peut l'expliquer. C'est dans cette ignorance que consiste l'infini de la mélancolie". (1)

Cette ignorance, nous voulons ici l'interroger dans l'entre-deux de la clinique psychiatrique et de la théorie psychanalytique. Autrement dit, là où le mélancolique nous confronte à cette donnée brute de la douleur d'exister, pouvons-nous nous dégager d'une attitude defascination et de rejet ? Cela ne semble possible qu'à en revenir à ce qui fonde la position analytique, soit le désir de savoir, et donc en cherchant à élaborer la position subjective que le mélancolique essaie de soutenir.

La douleur mélancolique :

Avec "Deuil et mélancolie", Frend pose dès 1917 l'étroite parenté entre le deuil, défini comme la perte de l'objet d'attachement, et l'affection mélancolique. Pour nous en tenir à ce qui y est dit de la douleur, il faut noter d'emblée son caractère énigmatique, pour Freud

---

(1) Kierkegaard, "L'Alternative", p. 163-167.

lui-même, à propos du travail du deuil : "Pourquoi cette activité de compromis où s'accomplit en détail le commandement de la réalité est elle si extraordinairement douloureuse ? Il est difficile", ajoute-t-il, "de l'expliquer sur des bases économiques. Il est remarquable que ce déplaisir de la douleur nous semble aller de soi". (1)

Il s'agit là de la douleur propre au travail du deuil. Mais autant la mélancolie se différencie du deuil par des traits particuliers (et notamment métapsychologiques), autant la douleur du mélancolique, pour proche qu'elle soit du deuil, demande d'autres formulations. C'est à son propos que Freud utilise la métaphore de la blessure : "Le complexe mélancolique se comporte comme une blessure ouverte attirant de toutes parts des énergies d'investissement (celles que nous avons nommées dans les névroses de transfert, "contre-investissements") et vidant le moi jusqu'à l'appauvrir complètement (2) souligné par moi). Cette métaphore n'est guère précisée que dix ans plus tard, dans les dernières pages d'"Inhibition, symptôme et angoisse" où il est parlé de l'"investissement en nostalgie" (traduction Michel Tort). C'est là que Freud en vient à préciser ce que pourrait être la douleur psychique.

Prenant appui sur ce qui nous est encore bien mal connu, à savoir la douleur corporelle, Freud écrit : "Dans le cas de la douleur corporelle, il se produit un investissement élevé et qu'il faut qualifier de narcissique de l'endroit du corps douloureux, investissement qui ne cesse d'augmenter et qui tend pour ainsi dire à vider le moi". (souligné par moi). On voit qu'à ne prendre que le mot à mot nous ne sommes pas pour Freud très éloigné de la douleur mélancolique. Il précise immédiatement après sa pensée : "... on peut trouver l'analogie qui a permis le transfert de la sensation de douleur au domaine du psychisme. L'investissement de l'objet absent (perdu) en nostalgie, investissement intense et qui, en raison de son caractère inapaisable, ne cesse d'augmenter, crée les mêmes conditions économiques que l'investissement en douleur concentré sur l'endroit du corps lésé.... Le passage de la douleur corporelle à la douleur psychique correspond à la transformation de l'investissement narcissique en investissement d'objet. La représentation de l'objet, poursuit-il, fortement investie par le besoin, joue le rôle de l'endroit corporel investi par l'augmentation d'excitation. Le caractère continuel du processus d'investissement, l'impossibilité de l'inhiber, produisent le même état de détresse psychique" (Toujours souligné par moi).

---

(1) Deuil et Mélancolie, p. 150 (Coll. Idées)

(2) " " " p. 164 " "

Voilà la problématique de l'"investissement en nostalgie" dans le cadre du travail du deuil. L'objet d'attachement, qui assurait des satisfactions libidinales, ne peut plus être retrouvé dans la réalité, à défaut de quoi l'investissement de la représentation au niveau primaire ne cesse d'augmenter. Qu'en est-il pour le mélancolique ?

La différence fondamentale amenée par Freud entre le deuil et la mélancolie porte justement sur l'identification du moi à l'objet perdu. "L'ombre de l'objet tomba ainsi sur le moi qui put alors être jugé par une instance particulière comme un objet, comme l'objet abandonné".

Si bien que le passage de la douleur corporelle, décrit plus haut, se renverse à nouveau curieusement. Si ce passage correspond à la transformation de l'investissement narcissique en investissement d'objet, avec le mélancolique, nous assistons au phénomène inverse, à savoir la transformation de l'investissement d'objet en investissement narcissique (par l'identification du moi à l'objet perdu). A suivre ainsi la lettre même de ces propos, nous en serions revenus avec le mélancolique à ce qui fait la nature même de la douleur corporelle, à savoir un investissement narcissique qu'on peut qualifier d'hémorragique.

Sur les conditions mêmes de fonctionnement de ce caractère hémorragique, nous ne sommes pas en mesure, pour l'instant, de porter l'interrogation. Retenons simplement que ce trait distinctif de la mélancolie, l'identification du moi à l'objet perdu, crée, à partir de ce qui se passe dans le travail du deuil, les conditions de la survenue de la douleur mélancolique dont nous retiendrons cette définition: un investissement narcissique hémorragique.

Dans le travail du deuil, nous assistons à un conflit moi/monde extérieur qui entraîne de profonds désordres dans toute l'économie psychique; dans la mélancolie, ce conflit est déplacé au niveau moi/surmoi, sans que soit autrement modifié le caractère continuel de l'investissement de la représentation de l'objet perdu.

C'est à partir de ces considérations, où l'on voit que le principe homéostatique est radicalement mis en défaut, que l'on peut faire intervenir cette donnée clinique, souvent repérable chez le mélancolique : l'affirmation d'une mort impossible.

La mort impossible :

Avant toute chose, il nous faut faire la part de ce qui pourrait être là d'un registre obsessionnel bien différent de la position mélancolique.

"La structure obsessionnelle", écrit Serge Leclaire à propos du cas Jérôme, "peut être conçue en tant que refus redoublé de la possibilité ultime de sa propre mort, ce qui équivaut" ajoute-t-il, "à une fausse acceptation anticipée" (1). Freud, plus clairement encore : "Avant tout les obsédés ont besoin de la possibilité de la mort pour résoudre leurs conflits" (2). Or c'est bien là précisément ce qui fait défaut au mélancolique, sinon dans le raptus suicidaire dont on sait qu'il ne survient qu'après l'acmé de la crise dépressive.

Regardons de plus près les différences qui portent en fait sur un temps de plus ou de moins dans la négation. Que dit le mélancolique : "Je ne peux pas mourir". Que dit l'obsessionnel (si nous suivons là-dessus Serge Leclaire) : "Je ne peux pas ne pas mourir". Si l'on veut bien établir momentanément l'équition vivre = ne pas mourir, nous aboutissons à ces paroles. Le mélancolique : "Je peux vivre" (mais à quel prix, sinon celui d'une indignité dont nous aurons à reparler). L'obsessionnel : "je ne peux pas vivre" (en tant qu'être mortel, voué à la mort). Ainsi, de la proximité apparente des énoncés, nous en venons à une différence fondamentale quant à l'énonciation, à savoir la position du sujet, et notamment ici à l'endroit de sa mort.

C'est donc d'une parole singulière que nous traitons là en nous attardant sur l'affirmation mélancolique d'une mort impossible. Mais ce n'est pas pour autant un registre vierge. De la mort impossible, il est souvent question dans la littérature. Mais d'abord, de quelle mort s'agit-il ?

Antigone : 2

Pour l'éclairer, suivons Antigone, du moins telle qu'elle nous apparaît à travers le commentaire de Lacan dans son séminaire sur "L'éthique de la psychanalyse" (1959-1960).

Elle est condamnée à mort par Créon et lorsque la pierre se referme sur le tombeau où elle est emmurée, elle est bel et bien morte pour la Cité. C'est là ce qu'on appelle de nos jours la "mort physique", celle qui est attestée par l'acte de décès, celle donc où intervient le pouvoir d'Etat comme avant la Cité intervenait pour décréter : Cet être n'appartient plus au monde des vivants. Mais entre le moment où elle est ainsi emmurée, et le coup d'épée de Hémon, se

---

(1) "Psychanalyser", p. 138

(2) "L'homme aux rats".

se déploie une durée brêve, mais d'autant plus fulgurante, et qui est celle de l'entre-deux-morts.

Où nous retrouvons ce thème, évoqué par Freud, de la deuxième mort. Thème repris par Lacan, et spécialement dans "Kant avec Sade" : "... qu'au delà de la mort, les éléments décomposés de notre corps, pour ne pas s'assembler à nouveau, soient eux-mêmes anéantis".

Ce thème du repos impossible dans la mort, d'une vie que la mort n'a pas réussi à décourager dans sa besogne, c'est là ce qui soutient de nos jours toute la littérature et le cinéma d'"épouvante". Voir "La nuit des morts-vivants". Ce qui est dit dans tout cela être impossible, ce n'est point la "mort physique", simple accident du destin, mais bien ce repos dans la mort dont le souci vis à vis de son frère Polynice fait d'Antigone l'héroïne de la tragédie.

Or ce qui chez le mélancolique est frappé d'impossibilité et qui, chez Antigone est l'objet d'une quête éperdue, c'est proprement cette "seconde mort".

Que dit Kierkegaard lui-même lorsqu'il entreprend, dans une brêve nouvelle, le portrait de l'homme le plus malheureux : "Nous" dit-il, "qui, comme les soldats romains, ne craignons pas la mort, nous connaissons un pire malheur, et avant et par dessus tout - vivre. Oui, s'il y avait quelqu'un qui ne puisse pas mourir, si ce que la légende nous raconte du juif errant est vrai, comment hésiterions nous à le déclarer le plus malheureux... le plus malheureux est celui qui ne peut pas mourir, qui ne peut pas parvenir à s'échapper dans une tombe". (1) Reprise saisissante de cet espace de l'entre-deux-morts dont l'enfer n'est qu'une traduction tardive. C'est en tout cas dans ce territoire que se dresse la certitude du mélancolique : "Je ne peux pas mourir". Ce qu'il faut chercher maintenant, ce sont les conditions mêmes de l'existence d'un tel territoire.

La critique de la raison pratique :

C'est Kant qu'il faut ici interroger, et plus précisément "La critique de la raison pratique". Nous ne reviendrons pas sur ce qui fait la nécessité absolue de la Loi morale, mais bien sur les conséquences d'une telle nécessité.

---

(1) "Ou bien ... oubien", p. 172, Gallimard, 1943.

Pour que la Loi morale ne soit pas une simple vésanie, il faut qu'elle ait un objet, et cet objet, c'est le "souverain bien". Tel que le définit Kant, c'est la synthèse de la vertu (qui n'est rien d'autre que le respect de la Loi morale) et du bonheur (l'ensemble des satisfactions sensibles). Or, ceci posé, Kant n'a aucune difficulté à montrer que le souverain bien ne peut exister en aucune manière comme phénomène. La démonstration de ce qui constitue l'antinomie de la raison pratique peut être aisément suivie. Comment en effet la recherche des satisfactions sensibles pourrait-elle conduire à la vertu ? Elle ne le peut d'emblée en aucune manière puisque l'individu étant parfaitement déterminé dans la poursuite des biens, des satisfactions, il ne possède plus là aucune liberté, et ne peut donc faire librement le choix de la vertu.

Quant à la pratique de la vertu, pur respect pour la Loi morale, on voit mal comment ce pur phénomène de l'entendement pourrait avoir quelque conséquence que ce soit dans le monde sensible. Kant pourtant s'y arrête, reconnaissant que le fait de résister à ses penchants, qu'ils soient d'ailleurs bons ou mauvais (rigorisme de Kant), est pour l'individu une source de satisfactions. Où l'on reconnaîtra purement et simplement les satisfactions d'ordre surmoïque résultant d'inhibitions. Ce n'est guère sur un tel terrain que l'on peut établir un "souverain bien", et Kant se voit dès lors obligé à toute une stratégie pour fonder ce "souverain bien" indispensable à la Loi morale, et pourtant absent du monde phénoménal.

Il ne peut s'agir que de la synthèse de la vertu et du bonheur, de la pure vertu et du vrai bonheur. Qu'est-ce à dire ?

Si la vertu est le respect pour la Loi morale, la conformité parfaite de la volonté à la Loi morale, c'est la sainteté, une perfection dont n'est capable, dit Kant, aucun être raisonnable du monde sensible. Cette perfection ne peut être rencontrée que dans un progrès allant à l'infini. Kant : "Or ce progrès indéfini n'est possible que dans la supposition d'une existence et d'une personnalité de l'être raisonnable persistant indéfiniment (ce que l'on nomme immortalité de l'âme). Donc le souverain bien n'est pratiquement possible que dans la supposition de l'immortalité de l'âme, par conséquent celle-ci, comme inséparablement liée à la Loi morale, est un postulat de la raison pure pratique". (1)

Et donc, pour qu'un souverain bien puisse exister, il est absolument nécessaire de postuler l'immortalité de l'âme. Mais ce n'est pas tout. Cette immortalité de l'âme nous assure simplement que la

---

(1) "La critique de la raison pratique", P.U.F. 1966, p. 132.

vertu est possible, qu'elle constitue au moins un horizon vraisemblable pour les créatures que nous sommes. Mais comment une telle pratique de la vertu peut-elle se conjoindre au bonheur ? Il faut bien là aussi postuler quelque chose, et ce sera précisément l'existence de Dieu. "On postule aussi", dit Kant, "l'existence d'une cause de toute la nature, distincte d'elle et contenant le principe de cette connexion, c'est-à-dire de l'harmonie exacte du bonheur et de la moralité". (1) Autrement dit, les satisfactions sensibles, le bonheur donc, que je n'obtiens que par calcul, est profondément relié, de par ce postulat de l'existence de Dieu, aux commandements de la Loi morale.

Ainsi, dans la démarche même de Kant ici exemplaire, le souverain bien ne peut être soutenu qu'au prix de poser ces deux postulats : l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. En quoi est-ce là ce qui, selon nous, ouvre le territoire de l'entre-deux-morts ? Que des conséquences même de notre finitude, Kant puisse tirer, sous forme de postulats, la certitude d'un au-delà de la mort, la mort qui signe cette finitude, il y a là une contradiction que le mélancolique soutient dans son être même. Mais ce n'est plus le mélancolique qu'il nous faut ici interroger, c'est ce qui vient en position de "souverain bien" et que nous appellerons désormais "La Chose".

"das Ding" :

En allemand : "das Ding". "das Ding", cela nous ramène vers le séminaire de Lacan de 1960, celui sur l'"Ethique de la psychanalyse". Reprenant l'"Esquisse pour une psychologie scientifique" de Freud (1895), Lacan fait apparaître, dans le texte de Freud lui-même, l'opposition entre "das Ding" et "die Sache" : "La Chose" et "les choses". "das Ding", dite aussi "chose primordiale" apparaît d'emblée comme ce vis à vis de quoi le sujet doit prendre un minimum de distance. Ce qui a pris depuis l'appellation d'objet (a), cause du désir, est là isolée chez Freud comme "das Ding". "das Ding", c'est donc la chose au sens de l'objet en psychanalyse, soit (a), mais aussi bien ce qui ouvre ce champ du grand Autre où le sujet se tient dans ce procès d'aliénation fondamentale décrit dans les "Quatre concepts".

On devine déjà l'équation, l'égalité que nous serions tentés d'écrire. "Le souverain bien" = "das Ding" = "La Chose" = l'objet (a). Dans le détail, ces identifications pourraient soulever bien des problèmes, et notamment en ce qui concerne le caractère transitif de

---

(1) "La critique de la raison pratique", P.U.F. 1966, p. 134

l'égalité ainsi prônée. Tenons nous en là cependant provisoirement, en nous appuyant sur cette dénomination de "La Chose" qui a le mérite de connoter en français je ne sais quoi d'innommable qui prend sa juste tonalité dans le registre mélancolique.

Car si ce que nous avons soutenu jusqu'ici a quelque sens, nous sommes maintenant en droit de dire que le mélancolique est celui dont toute l'énergie est tournée vers ceci : soutenir l'existence de "La Chose". Et ceci est d'emblée une problématique essentielle. Que nous dit-en effet Lacan de "La Chose" ? : "... au niveau des Vorstellungen, "La Chose", "das Ding", je ne dis pas qu'elle n'est rien, mais littéralement, elle n'est pas; elle se distingue comme absente, comme étrangère; tout ce qui d'elle s'articule comme bon et mauvais définit, divise le sujet à son endroit, irrépréssiblement, irrémédiablement, et sans aucun doute par rapport à la même chose. Il n'y a pas de bon et de mauvais objet; il y a du bon et du mauvais, et puis il y a "La Chose". Le bon et le mauvais sont là comme indices de ce qui déjà oriente, selon le principe de plaisir, la position du sujet par rapport à ce qui ne sera jamais que représentation, que recherche d'un état élu, d'un état de souhait, d'un état d'attente de quelque chose qui est toujours à une certaine distance de la chose, encore qu'elle soit réglée par cette "Chose" qui est là et au-delà..." (Séminaire inédit du 16 décembre 1959).

C'est là, précisément, que le réel, dans son acception lacanienne, vient au jour pour nous indiquer la voie à suivre. Lorsqu'il fait au contraire défaut, comme dans la théorie kleinienne, on ne peut se dégager d'"une mise à plat" des phénomènes psychiques qui, même à suivre au plus près les données de la clinique, interdit toute parole décisive. Avec l'instance du réel où s'inscrit "La Chose", "das Ding", et qui s'apparente par bien des traits à ce que nous avons appelé le territoire de l'entre-deux-morts, nous pouvons commencer à parler de l'objet comme "cause du désir", à savoir comme "souverain bien" à partir duquel le sujet est en position désirante.

"Au-delà du principe de réalité" :

C'est bien là qu'il nous faut postuler, comme le fait Kant après tout, un "au delà du principe de réalité" où le sujet n'est plus déterminé dans la recherche ou l'évitement d'un objet selon qu'il le perçoit bon ou mauvais, mais en tant qu'il est là dans un double rapport à "La Chose" : de nécessité dans le registre du désir, d'impossibilité dans l'ordre des phénomènes. Le réel, c'est donc bien l'impossible, mais un impossible auquel chacun est nécessairement tenu. Là dessus, le mélancolique en sait plus long que quiconque.

Nous en venons ici à la mélancolie délirante en raison de la place très spéciale accordée au réel dans le délire. On connaît ce qui est en passe de devenir un aphorisme : dans le délire, ce qui est forclos du symbolique réapparaît dans le réel. Or qu'entendons-nous au niveau du syndrome de Cotard qui est, dans la clinique psychiatrique le nom attribué au délire de négation d'organe chez le mélancolique. Nous nous appuierons ici sur une description clinique donnée comme exemplaire de ce syndrome dans les "Leçons cliniques sur les maladies mentales et nerveuses" de Seglas, publiées en 1895. Lors de la deuxième hospitalisation de la malade, voici ce que rapporte Seglas :

"Elle a fait du mal sans comprendre; mais elle n'a jamais eu de soutien. Au contraire, il y a comme une influence funeste, mystérieuse qui la pousse à marcher dans le mal. Elle a marché toute jeune dans la voie du crime, sa première communion a été sacrilège... Avant, elle croyait que ses enfants étaient morts de maladie, tandis que maintenant elle sait que c'est elle qui les a tués, qui les a brulés dans la fièvre de ses crimes. Elle a plaidé contre le Maître des Maîtres. Il n'aurait pas fallu qu'elle vint au monde... Elle n'est qu'une coupable... Elle volait sa nourriture, elle déshonore le gouvernement. Pour la punir, on la mettra dans la glace, dans les fosses d'aisance, et ses souffrances dureront toujours, toujours. Elles ne finiront plus (ce qui est souligné l'est toujours par Seglas); une heure durera des milliards d'années, et cela ne passera pas."

"Elle n'a plus de coeur, plus de poumons, elle ne respire plus, et avec cela, elle est immortelle ! Une telle existence, c'est l'impossible. C'est là son supplice; ne pas respirer, ne pas vivre, ne pas mourir. Elle serait trop heureuse si elle pouvait mourir, mais elle ne le peut pas. Elle est condamnée à l'impossible; à sentir toujours une souffrance impossible.

"Elle essaye sans cesse de respirer en se pinçant le nez et en fermant la bouche : "on ne peut rester une seconde sans respi-"rer, gémit-elle, et moi je suis condamnée à rester ainsi toute l'éter-"nité. Il voudrait mieux pouvoir mourir que d'être ainsi immortelle. "Je suis condamnée à l'impossible".

"Huit mois, plus tard, le délire est resté le même. Mme N... est encore plus dans l'impossible; tout le monde est perdu; tout est fini; elle est coupable de la ruine de l'univers. Il faut qu'elle meure et elle est immortelle... Lorsqu'elle marche, tout tombe en ruines autour d'elle, il n'y a plus rien".

Plus encore que l'immortalité et le territoire de l'entre-deux-morts qu'elle suppose, ici affirmés l'un et l'autre avec violence, c'est l'affirmation terminale : "Il n'y a plus rien" qui retiendra pour l'instant notre attention.

Ce qui est affirmé être perdu là, ce sont tous les biens, à savoir l'avoir lui-même. Or comment ne pas entendre cela comme un collapsus du monde de la représentation; car la représentation, c'est bien le domaine de l'avoir en tant qu'avoir un objet, ce n'est rien d'autre que de le retrouver à nouveau dans le jeu des vorstellungs-repräsentanz. Ce qui est dit dans le syndrome de Cotard disparaître corps et biens, c'est le registre imaginaire, c'est i (a), c'est l'image du corps propre.

Dans cette syncope de l'imaginaire où le délire vient suppléer le fantasme, nous avons le signe même de la psychose. Qu'est-ce qui, à ce niveau, permettrait de spécifier la mélancolie dans le champ des psychoses ?

Reprenons donc ce que nous avons marqué, chemin faisant, comme traits distinctifs de la position mélancolique :

- investissement narcissique hémorragique

- impossibilité d'atteindre la deuxième mort et, à partir de là, déploiement de l'espace de l'entre-deux-morts

- dans cet espace, apparition du souverain bien, de "La Chose", de "das Ding", comme absolument nécessaire pour soutenir le sujet en tant que désirant

- enfin, perte du registre imaginaire de l'avoir.

N'avons-nous pas, dans les deux derniers traits notamment, un rapport très particulier à "das Ding", à l'objet (a), en tant qu'il apparaît comme un rapport immédiat, du moins dans l'acmé de la crise mélancolique. Comme tout rapport, celui là sécrète un savoir qui se caractérise ici d'être insoutenable.

Contrairement au névrosé, le mélancolique sait bien, lui, que l'objet (a) n'existe pas. Plus précisément qu'il n'est pas du registre de l'existence, mais d'emblée et exclusivement du registre de l'être. Et c'est lorsqu'il est confronté à cette évidence que, pour le mélancolique, aucun objet ne peut plus venir à la place de (a), car ils y sont tous. (1)

(1) On peut rapprocher cette assertion d'une phrase d'Henri Michaux : "Autrefois, quand la terre était solide, je dansais, j'avais confiance. A présent, comment serait-ce possible ? On détache un grain de sable et toute la plage s'effondre, tu sais bien" - La ralentie" - "Ailleurs", p. 222

Dès lors, nous comprenons mieux le rôle écrasant joué par le surmoi, "cette figure obscène et féroce qu'il faut comprendre", nous dit Lacan, "comme la béance ouverte dans l'imaginaire par tout rejet (verwerfung) des commandements de la parole" (Ecrits, p. 360). Car que se passe-t-il en termes kantiens ? Lorsque la matérialité de la Loi morale (entendez l'objet au sens de "souverain bien") en vient à faire défaut, ce qui reste au sujet, c'est purement et simplement la "forme législative" de la Loi, c'est-à-dire l'impératif catégorique, que le mélancolique ne peut plus que répéter dans l'éternité de l'entre-deux-morts pour n'être pas livré, pieds et poings liés, à ce qu'il sait de ses penchants. Tout ce qui reste de l'imaginaire du sujet dans l'hémorragie mélancolique, c'est bien cette mélopée à laquelle le sujet tente désespérément d'accrocher ce qui lui reste d'existence.

Ainsi, dans ce rapport immédiat à l'objet (en tant que "das Ding", que non représentable), le mélancolique est livré à ce que nous appellerons la "question à l'être", s'inscrivant là dans une tradition où se tient, entre autre, la haute figure de Jacob Boehme.

Que cherche en effet le cordonnier de Görlitz ? Il cherche Dieu qui ne soit qu'amour, et qui ne peut donc se trouver dans la nature qui est à la fois bonne et mauvaise. C'est donc que Dieu est au délà de tout ce qui est. Or, au delà de tout ce qui est, il n'y a rien. Et Dieu est donc le Rien Eternel, puisqu'il n'est rien de tout ce qui est. Il n'est même pas son propre fondement. Il n'est absolument rien, ni bon ni méchant, ni Bien ni Mal. Cet absolu auquel nous abordons est bien un UNGRUND (sans fondement). Mais il suffit que nous en fassions UN absolu pour faire de cet absolu un Rien qui soit UN. Et l'on sait que l'UN est ce qui fonde l'objet comme tel. A partir de là, Boehme peut longuement reconstruire son Dieu. Il s'est donné l'UN, il s'est donné l'objet. Mais lorsque la question en vient à se poser sur ce qui anime cet "absolu sans essence" jusqu'à s'y faire produire le monde, Boehme ne peut que répondre : là est la "grimmigkeit", à entendre ici comme la colère, la souffrance et la fureur.

Pour ne nous en tenir qu'à cet aperçu plus que simpliste, comment ne pas sentir là une étroite parenté avec le mélancolique dans l'effroi de l'innommable.

Heidegger s'est employé à réarticuler cette question de l'être. Pour lui, cette question a été, et reste aujourd'hui plus que jamais, systématiquement occultée en ce que, ce qui est questionné (par la philosophie), c'est l'étant (la Nature chez Boehme), que nous entendons ici comme l'objet au sens de ce qui existe, de ce qui peut toujours, chez le névrosé, prendre la place de (a). Comment alors comprendre ceci, que le mélancolique est voué à la "question à l'être"?

Arrivé là, il faut d'abord se demander : qu'est-ce que poser une question ? Qu'est-ce que le questionner ? C'est fournir la raison, le fond, le "grund" à partir de quoi "se tient" ce qui est questionné. Pourquoi la question de l'être est-elle occultée ? Parce que ce n'est jamais que l'étant, même sous sa forme suprême (c.a.d. Dieu) qui est questionné, et que ce qui fonde l'étant, ce en quoi il se tient tout en se déployant, c'est l'être lui-même qui, en tant que raison, que fond, n'est pas alors questionné. Et il ne peut l'être, du moins pas de la même façon; car si l'être est ce qui fonde l'étant (1), ce qui fonde l'être lui-même n'est pas l'objet d'une question que nous pourrions naturellement poser. En tant qu'il est ce qui fonde, l'être est lui-même sans fond, sans fondement, et la question qui serait portée naïvement sur les fondements de l'être est par excellence une question abyssale, une question sans fond, sans "grund", sans raison. Et donc sans une réponse capable de faire taire l'interrogation, qui ne peut alors qu'entendre indéfiniment son écho.

C'est ce sens d'une question abyssale que nous entendons quand nous disons que le mélancolique est livré, non pas à la"question de l'être", mais à la "question à l'être".

Pour qu'un souverain bien soit enfin possible, par où la chaine signifiante des objets du monde viendrait à se tenir, il ne lui faut rien moins que fonder l'être. Pour que soit enfin ouvert, par une certitude sur l'objet, ce champ de l'Autre où la question sur l'être viendrait à s'originer dans le "Che vuoi ?", libérant enfin le sujet de cette malédiction : qu'il peut vivre, mais au prix de devoir sans cesse fournir la raison à ce "vivre", tâche herculéenne où le sujet succombe.

Que cette question soit abyssale n'est peut-être pas sans rapport avec ce que René Spitz a décrit comme l'une des angoisses fondamentales (mais le terme angoisse est là trop précis pour notre propos) du nourrisson : tomber sans fin. Toute l'hémorragie du mélancolique est là. Et peut-être aussi, en filigrane, ce qui fait la fascination du mélancolique pour le névrosé. On sait que celui-ci "tombe" facilement, lui aussi, dans la dépression. Mais c'est pour mieux fantasmer qu'au bout de la chute, quelque chose sera atteint de l'ordre de la certitude. Au terme de la noyade, le fond, l'Atlantide. Ainsi, au fond de la dépression, la mort, que le névrosé s'imagine pouvoir frapper du pied pour mieux remonter à la surface. Comment, dès lors, ne serait-il pas fasciné par celui qui tombe sans fin, lui montrant ainsi que la mort n'est jamais là, là où il voudrait qu'elle soit.

---

(1) N.B. C'est là la conception de la métaphysique classique, non celle de Heidegger lui-même.